PAIDÓS



Tzvetan Todorov

El jardín imperfecto

Luces y sombras del pensamiento humanista

BIBLIOTECA DEL PRESENTE **8**

Paidós Biblioteca del Presente

1. Víctor Gómez - La dignidad
2. Enrique Gil Calvo - El destino
3. Javier Sábada - El perdón
4. Francisco Fernández Buey - La barbarie
5. Gabriel Albiac - La muerte
6. Aurelio Arteta - La compasión
7. Carlos Thiebaut - Vindicación del ciudadano
8. Tzvetan Todorov - El jardín imperfecto

Tzvetan Todorov

El jardín imperfecto

Luces y sombras del pensamiento humanista



PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*
Publicado en francés por Éditions Grasset & Fasquelle, París

Traducción de Enrique Folch González

Cubierta de Mario Eskenazi

ISBN: 84-493-0678-7
Depósito legal: B-2.013/1999

Impreso en A & M Gràfic, s.l.
08130 Sta. Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España — Printed in Spain

Sumario

Prólogo

El pacto ignorado

El primer pacto se lo propuso el diablo a Jesús. Después de obligarlo a ayunar durante cuarenta días en el desierto, le hizo ver, en un instante, todos los reinos de la tierra. Le dijo entonces: «Todo ello depende de mi poder. No obstante, estoy dispuesto a cedértelo. No te pido a cambio más que un pequeño gesto: que me reconozcas como señor; si lo haces, te corresponde reinar». Pero Jesús contestó: «No quiero ese poder, pues sólo quiero servir a Dios, y su reino no es de este mundo». Jesús rechazó por tanto el pacto. Sus sucesores, en cambio, acabaron por aceptarlo y, desde Constantino a Luis XVI, durante más de catorce siglos, procuraron reinar en los reinos del diablo. Un vidente ruso, algún tiempo después, afirmó que Jesús, de nuevo en la tierra, había sido reprendido severamente, por parte del Gran Inquisidor, por su rechazo. Este último habría dicho: «Los hombres son débiles, la fe en Dios no basta, la ley de Dios es mejor».

El segundo pacto se lo propuso, en el siglo XV, un delegado del diablo, Mefistófeles, a un hombre ambicioso y orgulloso, mago, nigromante y prestidigitador, que se llamaba Johann (o tal vez Georg) Faust y que intentaba desvelar los secretos de la vida y de la muerte. «Ya que eres tan curioso —le dijo el enviado del diablo— te propongo un trato: tendrás acceso a todo el saber del mundo y ningún enigma se te resistirá. Ahora bien, tú no ignoras que el saber conduce al poder. A cambio, no te pido que hagas una gran declaración de sumisión; sólo exijo una cosa, ciertamente un tanto especial: al cabo de veinticuatro años (¡y veinticuatro años son muchos!; de lo contrario, correrías incluso

el riesgo de no llegar a vivirlos), me pertenecerás enteramente, en cuerpo y alma.» A diferencia de Jesús, Fausto aceptó los términos del contrato. Gozó, por lo tanto, de una sabiduría infinita y obtuvo la admiración unánime. Pero se cuenta que, en los últimos años del pacto, se volvió huraño, y que no salía de casa ni se interesaba ya por ningún secreto; rezaba para que el diablo lo olvidara. El diablo, con todo, no olvidó y, el día que expiraba el contrato, vino a recoger a Fausto, que lanzaba en vano gritos de horror.

El tercer pacto tiene lugar en una fecha cercana al de Fausto. Pero tiene una particularidad: su misma existencia no llegó a revelarse en el momento en que entró en vigor. La astucia del diablo consistió esta vez en permitir que la otra parte contratante, el hombre moderno, ignorara el contrato; en permitirle creer que obtendría nuevos privilegios debidos a sus propios esfuerzos, y que nunca debería pagar nada por ello. Esta vez, lo que el diablo ofrecía ya no era el poder, ni el saber, sino la voluntad. El hombre moderno tendría la posibilidad de querer libremente, de adquirir el dominio de su propia voluntad y de llevar su vida a su antojo. El diablo escondía el precio de la libertad para que el hombre tuviera tiempo de saborearla y ya no quisiera renunciar a ella en lo sucesivo: para conducirlo a la obligación de saldar su deuda.

Pasó un tiempo antes de que el hombre moderno —hombre del Renacimiento, hombre de las Luces— se diera cuenta del alcance de lo que podía llegar a adquirir. Algunos de sus representantes no pidieron otra cosa que la libertad de organizar su vida personal en función de sus gustos. Tendrían derecho a escoger una vida junto a los seres por los que sintieran afecto, en lugar de seguir las leyes de la sangre o de la ciudad, o incluso las consignas de sus padres. Podrían también escoger libremente su lugar de residencia: ¡la voluntad, y no el azar, decidiría el escenario de su vida! A continuación, otros de sus representantes encontraron que este goce de la libertad era demasiado suave como para admitir que se restringiera a los senti-

mientos únicamente. Pidieron entonces que la razón fuera a su vez liberada: que dejara de tener la obligación de reconocer la autoridad de la tradición que la memoria de los hombres produce. La tradición podía seguir reinando en los asuntos de la ciudad o en el comercio con Dios; pero la razón debía ser libre de comprobar lo verdadero y lo falso. Sólo se tenía entonces por cierto el saber al que se había accedido mediante las luces naturales de la razón. Así nació la ciencia puramente humana, bien diferente de la omnisciencia del doctor Fausto.

Habiendo gozado de ambas libertades —las de no someterse más que a sus propios afectos y a su propia razón—, el Hombre moderno fue tentado por una nueva extensión del campo de su voluntad. Le faltaba efectivamente asumir el vasto dominio de sus acciones públicas. Ahora, sólo se considerarían morales aquellas acciones realizadas en libertad por la fuerza de su voluntad (a la que llama responsabilidad); y sólo se juzgaría como legítimo el régimen político escogido por la voluntad de sus sujetos —llamado «democracia»—. Así, ningún dominio se escaparía ya más de la intervención de la voluntad, que podría gozar de su libertad en cualquier circunstancia. Mientras tanto —dos siglos largos—, el diablo todavía no había revelado que algún día reclamaría lo que se le debía.

Durante estos dos siglos, la conquista de la libertad fue un asunto de hombres estudiosos, de pensadores que encerraban sus razonamientos en las páginas de sus libros. Un cambio sobrevino en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando algunos hombres de acción, descontentos del estado del mundo a su alrededor, adquirieron el conocimiento de las ideas que se escondían en los libros y decidieron sacarlas de allí. Encontraron bellos los nuevos principios descubiertos por sus mayores y quisieron vivir de acuerdo con ellos antes que contemplarlos espiritualmente. La Revolución americana y la Revolución francesa no sólo se acompañaron (en el primer caso) de una Declaración de Independencia, sino también de una Declaración de Auto-

nomía proclamada con inédita claridad, es decir, de la adhesión al principio según el cual ninguna instancia es superior a la voluntad de los hombres: voluntad de los pueblos, voluntad de los individuos.

El diablo consideró entonces que el hombre moderno había mordido suficientemente el anzuelo y escogió ese momento para anunciar que existía un pacto y que había que empezar a pagar por sus generosidades pasadas. Antes incluso del fin de este siglo XVIII y, sobre todo, en numerosas ocasiones a partir de ahí, siguió presentando su pizarra. No quiso, sin embargo, aparecer personalmente. Prefirió inspirar a algunos sombríos profetas a los que encomendó la misión de revelar a los hombres el montante de lo que debían ajustar. «Si quieres conservar la libertad —dijeron esos profetas a su contemporáneo— deberás pagar un triple precio, separándote primero de tu Dios, luego de tu prójimo y finalmente de ti mismo.»

No más Dios: «No tendrás ninguna razón para creer que existe un ser por encima de ti, una entidad cuyo valor sería superior al de tu propia vida; ya no tendrás ideales ni valores: serás un "materialista"». No más prójimo: «Los demás hombres, a tu lado y nunca más sobre ti, seguirán existiendo, por supuesto, pero ya no contarán para ti. Tú círculo se restringirá: primero a tus conocidos, luego a tu familia inmediata, para limitarse finalmente a ti mismo; serás un "individualista". Intentarás entonces agarrarte a tu yo, pero éste estará a su vez amenazado de dislocación. Te atravesarán corrientes sobre las cuales no ejercerás ninguna influencia; creerás decidir, escoger y querer libremente, cuando en realidad esas fuerzas subterráneas lo harán en tu lugar, de modo que perderás las ventajas que, a tus ojos, parecían justificar todos esos sacrificios. Ese yo no será más que una colección heteróclita de pulsiones, una dispersión al infinito; serás un ser alienado e inauténtico, que no merece que lo sigan llamando "sujeto"».

Cuando los hombres modernos (a los que se iban añadiendo, poco a poco, las mujeres modernas) escucharon, a

través de esas sombrías profecías, el anuncio del pacto del que eran la parte que recibe, se dividieron. No llegaron a ponerse de acuerdo sobre la conducta que debían mantener frente a lo que se les aparecía, bien como una advertencia, bien como una amenaza y a veces como una maldición. Desde la revelación del contrato, los que dan a conocer sus opiniones en público, sabios, escritores, hombres políticos o filósofos, se han repartido en varias grandes familias, en función de las respuestas que han querido darle. Esas familias de espíritus existen todavía hoy en día, aun cuando los cruces, las defecciones y las adopciones hayan embrollado un poco el lienzo.

La primera familia, la más fácil de identificar, reúne a aquellos que piensan que el diablo tiene razón: que el precio de la libertad incluye completamente a Dios, a la sociedad y al yo; que ese precio es demasiado elevado; y que, por tanto, vale más renunciar a la libertad. Más exactamente, los miembros de esta familia no preconizan el mero retorno a la sociedad antigua, pues ven claramente que el mundo a su alrededor ha cambiado y que semejante retorno implicaría el mismo ejercicio de libertad y de voluntad que, por otro lado, condenan; pero echan de menos el anterior estado de cosas y procuran preservar sus vestigios, oponiéndose al mismo tiempo a las demandas de una modernidad más radical. Esta familia es la de los conservadores: aquellos que querrían vivir en el mundo nuevo apelando a los valores antiguos.

Las demás familias, que aquí reducimos a tres, comparten el rasgo común de aceptar y aprobar el advenimiento de la modernidad; ésa es la razón de que, a veces, se las haya podido confundir. No obstante, los rasgos que las separan no son menos esenciales; y sus reacciones a los desafíos del diablo tampoco se parecen en absoluto. Esas familias modernas son la de los humanistas, la de los individualistas y la de los cientificistas.

Cuando los cientificistas escuchan las pretensiones del diablo, las desechan sin pestañear: «No os inquietéis —

replican—, no habrá que pagar ningún precio, pues no ha habido nunca libertad». O mejor: «La única y verdadera libertad es la del saber». Gracias a las capacidades humanas de observación y de razonamiento, gracias por tanto a la ciencia puramente humana, es posible penetrar los secretos de la naturaleza y de la historia. Ahora bien, como ya lo había descubierto Fausto, quien tiene el saber tiene el poder: la ciencia conduce a la técnica; y si se dominan las leyes del mundo existente, también se lo puede transformar. En cuanto al querer, y dejando aparte la voluntad de conocer, su libertad es muy limitada: los hombres son conducidos, sin saberlo, por leyes biológicas e históricas; y lo que toman por su libertad a menudo no es otra cosa que su ignorancia. Los mismos valores en los que pretenden inspirarse para orientar sus acciones proceden esencialmente de esas leyes ineluctables del mundo. Si Dios, la sociedad y el yo participan de la identidad humana, nada podrá extraerlos de ella; si no lo hacen, no habrá nada que lamentar. En ambos casos, el diablo tiene que marchar con las manos vacías.

La reacción de los individualistas, miembros de la segunda familia resueltamente moderna, es muy distinta. Consiste en decir: «¿Creéis que nuestra libertad implica la pérdida de Dios, de la sociedad y del yo? Pues bien, para nosotros, no es una pérdida, sino una liberación suplementaria. La descripción que hacéis de nuestro estado es justa pero, antes que enfriarnos (o, peor, querer volver atrás), nos vamos a dedicar a hacer como si lo fuera aún más. ¡Que el hombre confirme su soledad esencial, su liberación de toda coacción moral, su dispersión ilimitada! Que afirme su voluntad de poder y sirva a su propio interés: de ahí saldrá el mayor bien para él, que es lo que cuenta. En lugar de sentirse afligido por ello, debe dar gritos de alegría. Lo que describís como una enfermedad (o como la contrapartida dolorosa de un pacto ignorado) es en realidad el principio de una fiesta».

Para los cientificistas, no hay que pagar un precio por la

libertad porque no hay libertad en el sentido en que se la entiende habitualmente, sino sólo un nuevo dominio de la naturaleza y de la historia, fundado en el saber. Para los individualistas, no hay que pagar un precio porque lo que hemos perdido no merece que se lo eche de menos y porque nos arreglamos bastante bien sin valores comunes, sin lazos sociales molestos y sin un yo estable y coherente. Los humanistas, la última gran familia, piensan por el contrario que la libertad existe y tiene un enorme valor, pero aprecian asimismo esos bienes que son los valores compartidos, la vida con los demás hombres y el yo que se considera responsable de sus actos; por lo tanto, pretenden seguir gozando de la libertad sin tener que pagar un precio por ello. Los humanistas toman en serio las amenazas del diablo, pero no admiten que se haya establecido alguna vez un pacto con él y, a su vez, le lanzan un desafío.

Hoy en día, en nuestra parte del mundo, vivimos todavía bajo el peso de las amenazas del diablo. Amamos nuestra libertad pero también tememos tener que soportar un mundo sin ideales ni valores comunes, una sociedad de masas poblada de solitarios que ya no conocen el amor; sospechamos secretamente, a menudo sin saberlo, la pérdida de nuestra identidad. Estos temores y cuestionamientos son siempre nuestros. Para afrontarlos, he escogido desplazarme hacia la historia del pensamiento. Acordándome del enano encaramado a hombros de los gigantes, he querido, para defenderme de esas amenazas, recurrir a la ayuda del pensamiento de los autores de esta época un tanto alejada, durante la cual el pacto ignorado se habría cerrado; y contar en cierto modo la novela de la invención de la modernidad, con sus grandes personajes: sus aventuras, sus conflictos y sus alianzas. Creo, especialmente, que una de las familias de espíritus modernos, la de los humanistas, podrá ayudarnos, mejor que las demás, a pensar nuestra condición presente y a superar las dificultades. Ésa es la razón de que este libro esté consagrado a ella.

El término «humanista» tiene varios significados pero,

en una primera aproximación, se puede decir que se refiere a las doctrinas según las cuales el hombre es el punto de partida y el punto de llegada de las acciones humanas. Se trata de doctrinas «antropocéntricas», del mismo modo que otras son teocéntricas, e igual que otras distintas colocan en ese lugar central a la naturaleza o las tradiciones. El sustantivo figura, quizá por vez primera en francés, en una página de Montaigne donde éste lo utiliza para caracterizar su propia práctica, por oposición a la de los teólogos. Sin negarles en absoluto a estos últimos el derecho al respeto, ni menos todavía a la existencia, prefiere separar los dos dominios y reservar para los «humanistas» un nuevo campo, constituido por las actividades o «fantasías» simplemente humanas, y por los escritos «puramente humanos». Estos últimos conciernen a los temas que son «motivo de opinión, y no motivo de fe» y se llevan a cabo «de un modo laico, y no clerical» (*Essais*, I, 56, págs. 322-323).[1] La especificidad de los asuntos humanos (a diferencia de los que se refieren a Dios) se encuentra por tanto en el punto de partida de la doctrina humanista, aun cuando ésta no se reduzca a ello; veremos aparecer sus demás ingredientes a medida que avance la presente investigación. Esta elección inicial no significa, lo veremos también, que sintamos por el hombre una estima incondicional: el mismo Montaigne no olvida nunca que la vida humana está destinada a permanecer como un «jardín imperfecto» (I, 20, pág. 89).

Para llevar a cabo la investigación, me he impuesto ciertos límites en el tiempo y el espacio. Estos humanistas los tomo, por así decirlo, exclusivamente de la tradición francesa (una delimitación arbitraria, pero es necesario delimitar). Por otro lado, los textos que he leído no pertenecen a la época contemporánea. Y es que el pensamiento de los autores que fundaron la doctrina no se ha reno-

1. Las referencias completas se encuentran al final del libro, en la Bibliografía. Las cifras entre paréntesis remiten a las páginas de las ediciones que allí se relacionan.

vado radicalmente durante los últimos ciento cincuenta años; muy al contrario, me ha parecido mucho más rico y matizado que la vulgata «humanista» que se puede entrever en el discurso común de hoy en día. El humanismo es la ideología subyacente a los Estados democráticos modernos; pero esa misma omnipresencia lo vuelve invisible o insulso. De ahí que, aunque actualmente todo el mundo sea más o menos «humanista», el estado naciente de la doctrina pueda todavía sorprendernos e iluminarnos. Me ha parecido que esos autores clásicos proporcionaban la réplica a los «sombríos profetas», antes incluso de que la profecía se formulara, no limitándose por supuesto a esta única contestación.

El pensamiento humanista que examino ha conocido tres tiempos fuertes, que son el Renacimiento, el siglo de las Luces y el después de la Revolución. Tres autores los encarnan: Montaigne, que produce una primera versión coherente de la doctrina; Rousseau, con quien alcanza su más completo desarrollo; y Benjamin Constant, que sabrá pensar el nuevo mundo surgido de la conmoción revolucionaria. Me dirigiré, por tanto, hacia ellos, sobre todo para buscar en su obra las herramientas de pensamiento que pueden volver a servir hoy en día.

Este libro participa a su manera de la historia del pensamiento. Digo bien pensamiento y no filosofía: el campo del primero es mucho más vasto, más cercano a la práctica y menos técnico que el de la segunda. Las familias de espíritu que identifico son «ideológicas» antes que filosóficas: cada una de ellas es un agregado de ideas políticas y morales, de hipótesis antropológicas y psicológicas, que participan de la filosofía pero no se limitan a ella. Al elegir de este modo estudiar el pensamiento en sí mismo, me comprometo ya a favor de la familia humanista, puesto que el pensamiento no merecería ser examinado separadamente si no fuera libre, antes que un producto mecánico de la comunidad cultural, de la clase social, del momento histórico o de las necesidades biológicas de la especie.

Debo precisar aún que lo que más me interesa no es reconstruir una vez más el pensamiento de Montaigne, Rousseau, Constant y algunos otros, sino, procurando leer atentamente a estos autores, utilizarlos para construir un modelo del pensamiento humanista, o lo que a veces se denomina un «tipo ideal». Mi objeto de conocimiento no es el «Renacimiento», ni las «Luces», ni el «Romanticismo», sino el pensamiento moderno en su diversidad, con el humanismo en su centro, tal como se ha manifestado en cada una de esas épocas. Dicho de otro modo, mi proyecto es tipológico antes que histórico, aunque esté convencido de que las únicas tipologías útiles son las que nos da a conocer la historia. Por esa misma razón, renuncié desde el principio a cualquier intento de exhaustividad, y me ciño, la mayor parte del tiempo, no a la primera formulación de un pensamiento, sino más bien a la que considero la más fuerte o la más elocuente.

Estas precisiones son necesarias por cuanto el establecimiento de la doctrina humanista no forma parte, o no siempre en todos los casos, del proyecto consciente de esos autores. Meditando al respecto de objetos diversos, a veces incluso bastante alejados del mío, tales como el sí mismo o el mundo, el espíritu de las leyes o los principios políticos, establecen de paso los límites y pormenores de este nuevo pensamiento. Sobrentienden el humanismo antes que afirmarlo. Me veo conducido, por tanto, a desviar sus razonamientos de su primitivo destino, velando por no conducir esas desviaciones hasta la traición.

El uso que doy a los autores del pasado es responsable de la manera en que los leo, un diálogo con la historia antes que una historia en sentido estricto. Aspiro a comprender su pensamiento, a mostrar su sentido, mucho más que a explicarlo remontándome a sus causas o restituyendo su contexto de origen. Ese deseo de navegar río abajo en lugar de río arriba y de permanecer únicamente en el dominio de las ideas no implica que la elección inversa resulte a mis ojos ilegítima; simplemente, no forma parte de mi actual proyecto.

¿Constituye un anacronismo hacer participar a los textos del pasado en un debate presente? Tal vez, pero se trataría entonces de una «paradoja del crítico», o quizá de todo historiador, que se encontraría en el mismo punto de partida de su actividad, ya que ese crítico, ese historiador, se dirige siempre a sus contemporáneos y no a los de su autor. El estrabismo constitutivo del comentario lo condena a zigzaguear continuamente de un diálogo a otro: el que mantiene con su autor y el que lleva a cabo con su lector; el equilibrio al que aspira no es más que una apuesta. Por añadidura, los pensadores del pasado también tenían en su punto de mira tanto a sus contemporáneos, con los que compartían un mismo contexto histórico, como a los lectores por venir, representantes de la humanidad entera; se dirigían a la vez al presente y a la eternidad. Asumiendo el riesgo de disgustar tanto a los historiadores puros como a los ideólogos puros, persisto pues en creer que el pasado puede ayudarnos a pensar el presente.

Apoyándome así en la historia del pensamiento para hacer avanzar mi propia reflexión, continúo (y tal vez, por lo que a mí respecta personalmente, termino) una investigación iniciada en 1979, que me llevó a publicar en 1989 *Nous et les autres*, una obra en la que ya se evocaban otros temas humanistas, especialmente el de la universalidad; ambos libros son, por tanto, en ciertos aspectos, complementarios.

1

El juego de las cuatro familias

En el espíritu de los europeos tuvo lugar una revolución —lenta, puesto que necesitó varios siglos— que condujo al establecimiento del mundo moderno. Para captarla en su mayor generalidad, podemos describirla como el paso de un mundo cuya estructura y cuyas leyes son, para cada miembro de la sociedad, algo previo e inmutable, a un mundo cuya naturaleza puede descubrir él mismo y cuyas normas puede establecer. El miembro de la sociedad antigua aprende progresivamente el lugar que le está reservado en el universo y la prudencia lo lleva a aceptarlo; el habitante de la sociedad contemporánea no rechaza todo lo que la tradición le ha transmitido, pero quiere conocer el mundo por sus propios medios y exige que ciertos principios que él mismo escoge rijan tramos enteros de su existencia. Los elementos de su vida ya no son todos *dados* por anticipado; algunos de ellos son *queridos*.

Antes de esta revolución, una acción es declarada justa y digna de elogio porque se conforma, bien a la naturaleza (del universo o del hombre), bien a la voluntad divina. Ambas justificaciones pueden entrar en conflicto entre sí tanto como reconciliarse (es lo que a veces se describe como la rivalidad entre Atenas y Jerusalén); pero cada una de ellas exige que el ser humano se someta a una instancia que le resulta exterior: tanto la naturaleza como Dios sólo son accesibles a través de la sabiduría o de la religión comunes y, por tanto, a través de una tradición aceptada y transmitida por la sociedad, sin que se le haya consultado jamás. El universo que habita, inclusive sus leyes humanas, se funda en otra parte en la cual ese hombre particular no puede

intervenir. La revolución consiste en afirmar que la mejor justificación de un acto, la que lo vuelve más legítimo, proviene del hombre mismo: de su voluntad, de su razón, de sus sentimientos. El centro de gravedad pasa, aquí, del *cosmos* al *anthropos*, del mundo objetivo a la voluntad subjetiva; el ser humano ya no se somete a un orden que le resulta exterior sino que él mismo quiere fundar ese orden. El movimiento es, por tanto, doble: un desencantamiento del mundo y una sacralización del hombre; los valores que se le quitan a uno se le otorgan al otro. El nuevo principio, del que sin duda no hemos terminado de extraer todas las consecuencias, es responsable del rostro que presentan nuestra política y nuestro derecho, nuestras artes y nuestras ciencias. Preside también los Estados modernos y, si los aceptamos, no podemos rechazar el principio sin incoherencia. Podemos rechazarlo en cambio en nombre de un retorno a la supremacía de la religión (como en el fundamentalismo teocrático) o a la primacía de un orden natural que no reserva ningún lugar especial para el hombre (como en ciertas utopías ecologistas).

Hoy resulta fácil llegar a un acuerdo respecto a la descripción, en términos más o menos parecidos, de este paso de los Antiguos a los Modernos que se inicia en el Renacimiento. El consenso desaparece sin embargo cuando se trata de analizar sus efectos. La tesis en la que aquí me apoyaré es la siguiente: la modernidad no es homogénea en sí misma; tras las críticas que recibió, se revelaron en su seno varias tendencias que constituyen el marco de pensamiento social en el que vivimos hoy. Por esa razón, resulta desconcertante, a mi entender, emplear un solo término para designar estas reacciones, ya sea «modernidad», o «individualismo», o «liberalismo», o «racionalidad», o «subjetividad», o incluso «Occidente», más aun cuando la amalgama impuesta por semejantes términos se utiliza a menudo para fines polémicos. Llamo «familia» a cada una de estas grandes tendencias por dos razones: porque los diversos representantes de una misma familia tienen a su vez particulari-

dades que les son propias; y porque las alianzas entre miembros de familias distintas son siempre posibles. Se trata de cuatro familias que empiezan a dibujarse claramente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Condorcet, Sade, Constant y Bonald nacen todos ellos a mediados de siglo, entre 1740 y 1767; ahora bien, encarnan a esas cuatro familias distintas, que aparecen a plena luz el día después de la Revolución, cuando aquellos que la rechazan empiezan a cuestionar el marco de pensamiento que la ha hecho posible. Por supuesto, ello no impide que nuestras familias tengan raíces en una larga tradición anterior.

Es siempre penoso agrupar el pensamiento de autores individuales bajo etiquetas genéricas. A nadie le gustan las palabras terminadas en «ismo», y con razón: cada reagrupación tiene algo de violento y arbitrario (yo mismo he dudado hasta el último momento si era más justo hablar de tres, de cuatro o de cinco familias modernas), y siempre se pueden oponer casos intermedios o híbridos. Cada pensador auténtico posee su individualidad y, al amalgamarlo con otros, se lo simplifica; incluso cada obra es única y merece que se la considere por separado. Sólo los discípulos y los epígonos corresponden correctamente a las etiquetas; los pensadores originales, por contra, participan siempre de más de una familia de espíritu: así lo hacen tanto Montaigne como Rousseau. No ignoro los inconvenientes del procedimiento. No obstante, me inclino a utilizarlo, pues entreveo asimismo sus ventajas: en primer lugar, es preciso disponer de un lenguaje común para poder hablar del pasado (los nombres propios no bastan); en segundo lugar, mi familiriadad con los textos me ha persuadido, aunque me resulte imposible demostrarlo, de que ciertas afinidades, ciertas diferencias, son más importantes que otras y justifican, por tanto, una u otra reagrupación. Por último, la amalgama de familias distintas me parece uno de los obstáculos mayores para el análisis lúcido de nuestra situación actual. Es por ello por lo que quisiera evocarlas ahora con más detalle.

Para empezar, es necesario recordar los principales reproches que se le han hecho a la modernidad en su conjunto; paradójicamente, nos permitirán identificar a la primera familia moderna.

Los conservadores

Es el día después de la Revolución francesa cuando las voces que condenan la revolución anterior, la del pensamiento, se hacen oír. No se trata de que sus partidarios no hayan sido combatidos anteriormente; pero este debate puramente ideológico quedaba limitado a un autor en particular, a un tema aislado. Una vez que las ideas se han transformado en actos y en instituciones, suscitan una reacción distintamente intensa y una resistencia encarnizada. Esta última consiste en afirmar que sin duda es posible ver a los individuos y a las colectividades dirigiéndose a sí mismos, pero que esa libertad es demasiado peligrosa y que los beneficios que reporta son insuficientes para compensar los desgastes que provoca. Sería pues preferible volver a la situación anterior, con una menor libertad, pero sin los nuevos inconvenientes.

Por esta razón, se podría decir que, sean cuales sean los matices de las distintas formulaciones, éstas proceden siempre de una posición *conservadora*. Al mismo tiempo, esta posición no nos devuelve simple y llanamente al mundo de los Antiguos: el retorno se ha vuelto en realidad imposible, y sólo los reaccionarios más extremistas rehúsan el mundo moderno en su integridad. Los conservadores habituales son también una familia moderna; aquella que acepta un mínimo de modernidad, aquella para la que todas las demás familias modernas se confunden y merecen una condena en su conjunto. Los conservadores son también los que piensan que los hombres modernos han vendido su alma al diablo y que deberían echarla de menos e incluso intentar volver a comprarla. Pero no es esta crítica lo que

les permite definirse a sí mismos de manera positiva. Más bien se presentan como los que aprecian e intentan mantener el orden existente, oponiéndose por tanto a los revolucionarios y a los reformadores de todo tipo: tanto a los progresistas como a los reaccionarios (el proyecto de una «revolución conservadora» es para ellos una contradicción en los términos). Lo que ya existe merece existir; los cambios conllevan, por regla general, más inconvenientes que ventajas. Los conservadores conceden privilegio, si no a la inmovilidad, al menos a la lentitud.

La elección de un portavoz de esta familia resulta embarazosa, puesto que, desde la Revolución a nuestros días, las advertencias conservadoras no se agotan. He decidido, para ilustrar su variedad, limitarme a dos de sus más antiguos representantes, escogidos a propósito lo más distintos posible uno de otro. Se trata de un teócrata y de un demócrata; sin embargo, la sustancia de los reproches venideros no varía de uno a otro.

El primero es el vizconde Louis de Bonald, enemigo declarado de la Revolución, a la que ataca desde 1796, en su tratado sobre la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, y que desarrollará sus críticas durante los tres o cuatro decenios siguientes.

Bonald parte de lo que para él es un efecto desastroso —la realidad revolucionaria en Francia— para remontarse a sus causas, y las encuentra en la filosofía (Revolución, afirma, es el hijo monstruoso de Filosofía y Ateísmo), en la de Descartes y Rousseau, heredera de la Reforma. ¿De dónde procede la Revolución?: «De esa doctrina que sustituía la religión de todos por la razón de cada cual, y el amor al Ser supremo y el amor a sus semejantes por los cálculos del interés personal» (*Théorie*, I, págs. 494-495). El pensamiento supone una pesada responsabilidad: antes de manifestarse en los actos, la libertad ha estado en los espíritus. Ha actuado como un agente erosivo en dos direcciones, siempre asociadas en Bonald: el amor de Dios y el amor de los hombres, la elevación por encima de uno y el apego más

allá de uno; «religión», se afirma de buen grado, proviene de «religar». «Cada cual» ha sustituido a «todos»: éste es el error de Lutero y Calvino, seguidos en este punto por el vicario saboyano, quien pretende que la conciencia del individuo puede ser el juez último del bien y del mal. Y la razón ha reemplazado a la religión: el culpable aquí es Descartes, al menos en lo que respecta al conocimiento del mundo. En consecuencia, hemos entrado en el reinado del interés personal, es decir, en el reinado de lo que no excede del individuo (está solo) y, a la vez, de lo que le sirve (es egoísta). En una palabra: el hombre moderno, que Calvino, Descartes y Rousseau incuban, y que la Revolución da a luz, no conoce nada exterior a sí mismo. Ni por encima de él (un ser superior), ni más allá (seres semejantes); está condenado a permanecer encerrado en sí mismo.

Por tanto, el precio de la libertad es doble. Por una parte, el hombre moderno está destinado a convertirse en un «individualista», en el sentido corriente del término: a no preocuparse más que de sí mismo, a ignorar los lazos que lo vinculan a los demás hombres. Son los filósofos del contrato social, sobre todo Rousseau, quienes creyeron que esta transformación era necesaria; y son los revolucionarios quienes quisieron imponerla. «La filosofía del último siglo (es decir, el XVIII) no ha visto otra cosa que el hombre y el universo, y nunca la sociedad. Por un lado, ha, si oso utilizar esta expresión familiar, *hecho picadillo* los Estados y las familias, donde no ha visto ni padres, ni madres, ni hijos, ni amos, ni criados, ni poderes, ni ministros, ni sujetos, sino solamente hombres, es decir, *individuos*, teniendo cada uno sus derechos, y no *personas* ligadas entre sí mediante relaciones. [...] Por otro, no ha propuesto a nuestros afectos otra cosa que el género humano» (*Mélanges*, II, págs. 246-247). Semejante extensión convierte en imposible cualquier apego verdadero. La misma idea de contrato, la tentativa de fundarlo todo en la voluntad de individuos consentidores, genera una concepción «individualista» de la humanidad profundamente desconcertante: «El autor del

Contrat social no vio en la sociedad más que al individuo» (*Législation primitive*, I, pág. 123).

Por otra parte, ese mismo hombre moderno está condenado a no ser más que un «materialista», en el sentido, una vez más, corriente de la palabra, es decir, un ser que no tiene ideales, que no ama ningún valor por encima de su interés personal y que no puede tener ninguna moral. Pues la única base posible de la moral es la religión, es decir, la fe en un poder infinitamente superior al de los hombres, capaz de sancionar sus actos en este bajo mundo. «Los hombres, escribe Bonald, si no existe Dios, no tienen ningún poder legítimo unos sobre otros, y todo *deber* cesa entre los seres allí donde cesa el *poder* sobre todos los seres» (II, pág. 142). Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido: este enlace tan problemático, que Dostoievski hizo familiar, está ya presente en Bonald.

Frente a lo que juzga como individualismo de todas las familias modernas, el conservador privilegia lo social: los seres humanos individuales solamente adquieren su identidad a través de los grupos, instituciones y costumbres de los que participan. Por eso sus deberes (que se derivan de su pertenencia a esos cuerpos de dimensión superior) pueden con los derechos de los que estarían dotados en tanto que simples individuos, miembros de la raza humana. El hombre está hecho por su comunidad; por ello le debe obediencia.

Esta exigencia de sumisión a la colectividad podría entrar en conflicto con la llamada universal de la religión. Los conservadores modernos lo eluden separando netamente política y moral. El conservadurismo moral afirma valores absolutos, fundados en la voluntad de Dios o en el orden natural (la remisión a la religión es frecuente entre los conservadores, pero facultativa). Sin embargo, ese orden moral no determina el orden político, como ocurre en las teocracias (y como lo recomienda Bonald, quien a este respecto es demasiado revolucionario para ser un conservador). El orden político lo dicta el interés nacional, y puede

diferir de un país a otro, incluso cuando ambos apelen a la misma religión. En el interior del país, el conservadurismo no persigue someterlo todo a un principio único, ni controlar la vida entera de los individuos; se contenta con asegurar el reinado de la ley: no es un absolutismo, ni menos aún un totalitarismo. En el plano internacional, el conservadurismo político ama por encima de todo defender el *statu quo*; no se encuentra animado por un espíritu de proselitismo ni se compromete en cruzadas, del mismo modo que no lleva a cabo guerras imperialistas ni persigue imponer sus valores en todas partes (los conservadores franceses del siglo XIX están en contra de las guerras coloniales). Podríamos decir que, para un conservador como Joseph de Maistre, el hombre no existe, sino solamente miembros de distintas sociedades: franceses, alemanes, rusos. Por el contrario, existe Dios (en singular), y no una pretendida pluralidad, menos aún una guerra, de dioses. Esta misma separación es solidaria con la oposición entre moral y política.

Tanto desde la perspectiva de una como de la otra, el individuo debe someterse a los valores comunes, al grupo al que pertenece. El hombre es radicalmente malo y débil: Bonald se muestra aquí de acuerdo con la tradición agustiniana y, por tanto, con los jansenistas, pero también con Lutero y Calvino, por él deshonrados; los otros conservadores cristianos, aun cuando no tengan una visión tan negra de la humanidad, no por ello creen en menor medida en el pecado original. Por consiguiente, sólo una fuerza mayor que la del hombre puede obligarlo a conducirse virtuosamente. Nuestro propósito debería ser, antes que rebelarnos en vano, colocarnos en armonía con el orden superior. Por ello se debe prohibir la misma idea de elección: correríamos el riesgo de elegir siempre en nombre de nuestro interés personal, cuando, si un acontecimiento ocurre sin que lo hayamos querido, es signo de que ha sido decidido por Dios. Quien quisiera disponer de su destino colocándose en el lugar de Dios imitaría a Satán. La obediencia, y no la autonomía, es la virtud cardinal.

Los intentos de fundar una moral fuera de la religión están abocadas al fracaso (Bonald sólo siente desprecio por la doctrina de los derechos del hombre, que espera ver reemplazada por una defensa de los derechos de Dios): ¿cómo pueden los hombres, que son malvados, encontrar en sí mismos fuerzas para reprimir esa maldad? «El ateísmo sitúa el poder supremo sobre los hombres en los mismos hombres que debe contener, y quiere así que el dique nazca del torrente» (I, pág. 61): ¡qué locura! Lógicamente, Bonald piensa que los hombres se volverán buenos únicamente por la fuerza; por su propio bien, es necesario eliminar la libertad en lugar de cultivarla. Sueña, por tanto, con el Estado teocrático, donde la Iglesia define los fines últimos y detenta el poder.

Con todo, incluso un espíritu tan extremista como Bonald no es verdaderamente un Antiguo. Son prueba de ello su gusto por las construcciones racionales y por los planes de conjunto en vistas a la futura y auténtica teocracia —a mil leguas de la verdadera sociedad antigua, una acumulación de tradiciones y costumbres heteróclitas—. No podemos imaginar a Burke, el conservador ejemplar, escribiendo una obra cuyo título empieza por *Teoría de...* Esta incompatibilidad es tan fuerte que podemos incluso dudar de considerar a Bonald como a un conservador —en algunos aspectos, es un «filósofo» perdido entre los reaccionarios—. Si los conservadores aman tanto las tradiciones, es porque las consideran el depósito de la sabiduría colectiva, indudablemente superior a la razón individual; por eso mismo, la autonomía del individuo, la libertad que ha adquirido pactando con el diablo, se debe prohibir. Los hombres no son solamente imperfectos moralmente, son también intelectualmente débiles; las tradiciones, por su parte, contienen una sabiduría que los individuos no pueden explicar, pero deben respetar. Contrariamente a lo que creen los racionalistas, es el juicio quien yerra y el prejuicio quien es sabio, porque es compartido. Los ancianos tienen la experiencia y los jóvenes

sólo tienen la razón: los primeros tienen ventaja. Un saber intuitivo se acumula en el seno de las tradiciones a lo largo de los años y ninguna razón alcanzará nunca a reducirlo a principios y reglas. Por ello precisamente, los conservadores, a diferencia de Bonald, no escriben tratados sistemáticos, sino que se contentan con comentar los acontecimientos corrientes o con relatar su experiencia.

Bonald escoge ser conservador —y, por eso mismo, no lo es del todo—. Su pensamiento es, por ello, particularmente anacrónico y, aun cuando bajo la Restauración figura como un político influyente, su utopía conservadora no recibirá nunca un inicio de realización. Por esa razón, sus profecías adoptan fácilmente el tono de las maldiciones: si el mundo no quiere volver al camino recto, ¡que sepa al menos lo que le espera! Por el contrario, los conservadores posteriores encontrarán en sus escritos, y en los de su contemporáneo Joseph de Maistre, una fuente de inspiración inagotable.

La cadena cortada

La actividad del segundo autor que quisiera evocar aquí, Alexis de Tocqueville, se sitúa tras la revolución de julio de 1830. Que escoja, para ilustrar el pensamiento conservador, al que se conoce por su compromiso intransigente en favor de la libertad y por una defensa de la democracia rara vez más combatida, no se debe a una afición por la paradoja o la provocación, sino a un intento de mostrar que posiciones filosóficas y políticas muy alejadas pueden acomodarse a visiones del mundo moderno que son finalmente muy cercanas. Tocqueville es, más exactamente, a la vez conservador y humanista; en esta conjunción paradójica reside la singularidad de su posición.

Su punto de partida es completamente distinto al de Bonald. En primer lugar, no cree en la posibilidad de una vuelta atrás. Situándose en la perspectiva de la historia, advierte que el advenimiento de la modernidad es irrever-

sible, y que los franceses han abandonado la época aristocrática y han entrado en la época democrática. Tres pasiones animan a los habitantes de esta nueva época a creer en ella. La primera es la pasión por la libertad, por el derecho a decidir uno mismo su propio destino; en radical oposición a Bonald, el mismo Tocqueville ama esta pasión por encima de todo. Ésta no se explica, según él, por un objetivo superior al que permitiría conquistar, sino que encuentra su justificación en el placer intransitivo que experimenta quien la practica. «Se trata del placer de poder hablar, actuar y respirar sin coacción, bajo el único gobierno de Dios y de las leyes. Quien busca en la libertad algo distinto a la libertad está hecho para servir» (*Ancien Régime*, III, 3, pág. 267). La segunda pasión persigue la igualdad, y el juicio de Tocqueville a este respecto está mucho más mezclado. Finalmente, la última pasión es la pasión por el bienestar, que no suscita en él ninguna estima en particular.

Lo que Tocqueville teme no tiene por tanto nada que ver con lo que temía Bonald. Este último lamentaba la erosión de la autoridad, el único medio de instaurar el bien; el primero se muestra preocupado por el devenir de la libertad. La fuente de la amenaza, sin embargo, es la misma: la sociedad moderna surgida de la Revolución. Y la idea de un pacto ignorado, del precio que habrá que pagar a cambio de lo obtenido, tampoco se encuentra ausente: el hombre moderno deberá pagar su elección de la igualdad y el bienestar aceptando las taras del individualismo y del materialismo.

Tocqueville debe ser uno de los primeros autores que utilizan esta nueva palabra, «individualismo», para designar, dice, una cosa igualmente nueva, propia de las sociedades democráticas, a saber, la preferencia por la vida privada, que se lleva a cabo en el seno de la familia y de los amigos, y la falta de interés por la sociedad global en la que se vive. «Nuestros padres no disponían de la palabra "individualismo", que hemos forjado para nuestro uso, porque, en su tiempo, no existía efectivamente un individuo que no

perteneciera a un grupo y que pudiera considerarse completamente solo» (II, 9, pág. 176). La gran razón de esta evolución no es, según él, la libre voluntad, sino el principio de igualdad. La sociedad tradicional, que reposa en la jerarquía, hace necesarias las relaciones entre personas. «La aristocracia había hecho con todos los ciudadanos una larga cadena que llevaba del campesino al rey» (*Démocratie*, II, 2, 2, pág. 126). La sociedad moderna, o democrática, concede el mismo estatus a todo el mundo; de ahí que sus habitantes ya no se necesiten unos a otros para constituir su identidad. «La democracia corta la cadena y separa cada uno de sus eslabones»: no estamos lejos de la sociedad «hecha picadillo» que temía Bonald. Los individuos ya no viven realmente juntos. «Cada uno de ellos, aislado aparte, es como extranjero al destino de todos los demás [...], no existe más que en sí mismo y para sí mismo» (II, 4, 6, pág. 385). Esta ausencia de relaciones propiamente sociales sólo queda parcialmente compensada por una vida privada más intensa, de un lado; y por un cierto sentimiento de pertenencia a la humanidad universal, de otro («los deberes de cada individuo respecto a la especie son mucho más claros»: en esto Tocqueville sigue todavía a Bonald).

La tendencia a la desocialización, sugiere Tocqueville, corre el peligro de reforzarse todavía más. Al dejar de contar con un lugar atribuido por la sociedad y confirmado por varias generaciones de ascendientes, el individuo empieza por bastarse a sí mismo y se acostumbra a pensarse aisladamente. Tras reducir la sociedad a las personas que le son más cercanas, deja incluso de pensar en ellas; la democracia «lo reconduce sin cesar hacia sí mismo y amenaza con encerrarlo entera y finalmente en la soledad de su propio corazón» (II, 2, 2, págs. 126-127). Aunque en un principio se dedique solamente a la vida pública, el espíritu individualista termina por corromper la vida social en su conjunto.

La otra gran amenaza que pesa sobre la sociedad democrática proviene del hecho de que los hombres piensan

obsesivamente en la satisfacción de sus intereses materiales. Por esto mismo, dejan de lado los valores espirituales. «Mientras el hombre se complace en esta búsqueda honesta y legítima del bienestar —escribe Tocqueville— es de temer que pierda finalmente el uso de sus más sublimes facultades, y que, queriendo mejorarlo todo a su alrededor, termine por degradarse a sí mismo.» Este temor es algo más que una hipótesis: al observar las costumbres americanas, Tocqueville ve por todas partes un fuerte amor a las riquezas, puesto que éstas ocupan ahora la cumbre de la jerarquía que, en las sociedades aristocráticas, correspondía a los honores. «La democracia favorece el gusto por los placeres materiales», explica. «Este gusto, si se vuelve excesivo, dispone pronto a los hombres a creer que todo es materia; y el materialismo, a su vez, termina de arrastrarlos con un ardor insensato hacia esos mismos placeres» (II, 2, 15, pág. 181). El materialismo es la inclinación natural de los hombres en democracia.

En este punto Tocqueville se separa de nuevo de Bonald: para proteger la libertad, y no para anularla, nos alerta sobre los peligros que entrañan los otros rasgos de la vida en democracia. Pues ha descubierto que las condiciones de vida específicamente democráticas pueden vaciar de contenido libertades que se han adquirido laboriosamente. El hombre moderno, lanzado a la búsqueda de las satisfacciones materiales, exige que el Estado garantice su seguridad, su propiedad y su bienestar (hace de él lo que llamamos un Estado providencia); pero al pedirle siempre más, restringe en igual medida el campo de las acciones de las que él mismo es responsable. «De este modo, cada día vuelve menos útil y más raro el uso del libre arbitrio; encierra la acción de la voluntad en un espacio cada vez menor y arrebata poco a poco a cada ciudadano el uso del mismo» (II, 4, 6, págs. 385-386).

El resultado de este proceso es un despotismo democrático (o igualitario) que se adapta bastante bien a la restricción de todos nuestros intereses a la mera vida privada: «El

despotismo, lejos de luchar contra esa tendencia, la convierte en irresistible, pues priva a los ciudadanos de toda pasión común, de toda necesidad mutua, de toda necesidad de comprenderse, de toda ocasión de actuar conjuntamente; los amuralla, por así decirlo, en la vida privada» (*Ancien Régime*, «Avant-propos», pág. 51). El poder es, ciertamente, la expresión de la voluntad popular antes que una herencia de la tradición; pero este poder está, al mismo tiempo, fuera del alcance del individuo aislado. Éste vota, por supuesto, y puede por tanto repudiar a sus dirigentes; pero, inmediatamente después de las elecciones, se encuentra de nuevo entregado, atado de pies y manos, a sus dirigentes. De tal modo que «ese uso tan importante, pero tan corto y raro, de su libre arbitrio, no impedirá que pierdan poco a poco la facultad de pensar, de sentir y de actuar por sí mismos, ni que caigan así gradualmente por debajo del nivel de la humanidad» (*Démocratie*, II, 4, 6, pág. 388).

El ejercicio de la libertad sería pues para Tocqueville una característica distintiva, no sólo de la sociedad moderna, sino también de la especie humana; ahora bien, la democracia, que afirma pertenecer a esta última, puede anular sus efectos (¿es pues tan fácil convertirse en un animal como los demás? Un cierto catastrofismo es propio del pensamiento de Tocqueville). Y no se trata solamente de libertad política: de manera aún más insidiosa, la sociedad democrática anula también la libertad de gusto y de sentimiento, aumentando la uniformización de los individuos y su conformismo, ya estigmatizados por Rousseau. El hombre moderno cambia constantemente sus gustos; pero esos cambios son parecidos para todos. En el seno de una sociedad, los hombres se parecen cada vez más unos a otros; la comunicación entre los pueblos hace que se parezcan también de una sociedad a otra. «Paseo mi mirada —escribe Tocqueville— sobre esa muchedumbre innumerable, compuesta de seres semejantes, en la que nada se eleva ni se rebaja. El espectáculo de esta uniformidad universal me entristece y me hiela, y estoy tentado de echar de menos a

la sociedad que ya no existe» (II, 4, 8, pág. 400). Si todos los deseos son parecidos, ¿podemos seguir creyendo que son libres?

A Tocqueville le tienta el retorno a la sociedad aristocrática, pero se trata de una forma de hablar; en realidad, nunca cede a esa tentación. Su visión del mundo moderno es la de un conservador, pero su proyecto político es democrático. Lo que quiere hacer, a través de sus obras, es conseguir que el hombre moderno sea consciente de los peligros que lo amenazan y buscarles remedio. Las asociaciones de ciudadanos, formadas libremente, pueden atenuar los efectos del individualismo; y una práctica privada de la religión tradicional puede contrarrestar útilmente los inconvenientes del materialismo. Hay que pagar sin duda un precio por la libertad, pero es mejor procurar negociarlo a la baja.

La revolución moderna tiene, por último, una tercera consecuencia que le reprochan los conservadores, tras la disolución de la sociedad y la de la moral: es la disolución del yo en tanto que tal. Salimos aquí del marco político para entrar en el del análisis individual. Por esta razón, no encontraremos formulaciones tan sistemáticas como en los dos primeros casos: este reproche lo enunciarán ciertos poetas y novelistas antes que los teóricos de la sociedad. Ese individuo que alardeaba de pensar, de sentir y de querer a partir de sí mismo no sería ni siquiera individuo: el abandono de su lugar tradicional predeterminado lo ha abierto a todas las influencias y a todas las mutaciones; antes que un sujeto autónomo, se ha convertido en un individuo inauténtico y alienado, movido por una pluralidad de fuerzas contradictorias y cambiantes. Así, prosiguiendo todavía más lejos el movimiento que Tocqueville creía observar, el individuo no solamente ha abandonado a las personas que le eran más cercanas para preocuparse únicamente de sí mismo, sino que también se ha abandonado a sí mismo para conocer únicamente sus propios ingredientes, esto es, las diversas pulsiones que lo atravie-

san. El resultado último del individualismo sería, por tanto, la desaparición del individuo.

Los cientificistas

He identificado a la familia conservadora a partir de su reacción al advenimiento de la modernidad. Ésta afirma la libertad del sujeto, individual o colectivo, junto a las demás causas de su acción. La reacción conservadora consiste en decir que el precio de esta libertad es demasiado elevado y que vale más renunciar a la transacción y así no tener que pagarlo. En este plano, la posición de los conservadores es clara. El lienzo se complica cuando nos volvemos hacia las otras tres grandes familias, las cuales aceptan todas el principio de la modernidad pero extraen de ello conclusiones distintas.

El pensamiento cientificista incluye varias tesis. Para empezar, los cientificistas se adhieren a una visión determinista del mundo. Esta visión se manifiesta en Francia en la estela del materialismo de las Luces y en los enciclopedistas, de Diderot a Condorcet; y se propaga durante el siglo XIX, encontrándose su doctrina en Auguste Comte, Ernest Renan o Hyppolyte Taine. Pero tiene antecedentes mucho más antiguos, como los tienen todas las demás familias modernas, en la filosofía griega y en la religión cristiana. En efecto, sólo utilizamos estas últimas etiquetas generales por una nueva facilidad de lenguaje, pues en realidad cada una de ellas abarca una variedad tan grande como la de la modernidad. La familia conservadora, ya lo he dicho (véanse págs. 31-32), puede ya reclamar esa doble herencia, cristiana y pagana, según si privilegia la referencia a Dios o a la naturaleza, la enseñanza de la Iglesia o las leyes de la ciudad.

Lo mismo le ocurre a la doctrina determinista. Comparte con la tradición griega la convicción de un orden del universo que el hombre puede conocer; y se opone a ella tanto en lo que concierne a las modalidades de ese conoci-

miento (Galileo y Descartes no habrían podido surgir en la Grecia antigua), como en lo que atañe a los resultados que obtiene (el mundo de la materia homogénea reemplaza al universo jerarquizado de los Antiguos). En la tradición cristiana, se aproxima a una de las dos grandes facciones que se oponen a lo largo de su historia: la que favorece la gracia divina en detrimento de la libertad humana; la aproximación consiste precisamente en ese rechazo a admitir la existencia de la libertad. San Pablo emplea la metáfora de la arcilla entre las manos del alfarero (*Rom.*, 9, 21): si el hombre es la materia y Dios el artesano, ¿se puede seguir hablando de libertad y esperar que la salvación provenga de un lugar distinto a la gracia, la llamada, la fe? San Agustín fustigará la herejía de Pelayo, que se imagina que las obras humanas bastan para asegurarnos la salvación. Lutero y Calvino se rebelarán contra las prácticas papistas, contra la posibilidad que se deja a los hombres de saldar sus pecados mediante un simple acto dependiente de su voluntad. Los jansenistas y Pascal lucharán (en vano) contra los jesuitas que intenten reservar un lugar para la iniciativa humana. Según los doctrineros de la gracia, la voluntad es nula porque todo poder reside en Dios; según los cientificistas, porque la naturaleza (o la historia) ya lo han decidido todo por nosotros: el veredicto de la sangre, como se le llama entonces, o el de la sociedad han reemplazado a la voluntad divina. El hombre es impotente, pues su destino está en manos de Dios, dirá Pascal; pues está dirigido, sin que lo sepa, por su raza, su herencia y su lugar en la historia, corregirá Taine.

Las fuerzas que conducen a los individuos pueden ser de distinta naturaleza; lo esencial es que su reinado sea absoluto. El siglo XIX verá la ascensión sucesiva de tres grandes formas de causalidad que serán objeto de tres ciencias distintas. La que se desarrolla simultáneamente al desafío conservador es de inspiración social e histórica: los hombres se creen libres pero son en realidad un producto de las circunstancias históricas, de las condiciones sociales

y de las estructuras económicas. A este determinismo inicial se añade, en la segunda mitad del siglo, una causalidad biológica: el destino de los hombres lo decide su sangre (o la forma y el volumen de su cráneo, o su talla —o cualquier otra característica física—) y, por tanto, su herencia. A finales de siglo, se confirma aún una tercera forma de causalidad, esta vez puramente psíquica e individual: la conducta del individuo no viene dictada, como cree ingenuamente, por su conciencia y su voluntad, sino por ciertas fuerzas que actúan en él a sus espaldas y que son ellas mismas un producto de su historia personal —así, en el psicoanálisis, la configuración que forman a su alrededor sus parientes cercanos durante la primera infancia.

Esos tres determinismos luchan a veces entre sí para asegurarse su supremacía, y otras veces se combinan. Cada generación puede favorecer su propia forma de causalidad, que la generación siguiente, ya cansada, intentará renovar. Estas formas de pensamiento están, por lo demás, presentes todavía entre nosotros: no hemos dejado de hablar de las leyes de la historia ni de las pulsiones inconscientes; y si ya no creemos en la fatalidad de la sangre, dudamos mucho menos del papel decisivo que desempeñan nuestros genes. El pensamiento racial reaparece también hoy en día. La única cosa que tienen en común estas tres causalidades, social, biológica y psíquica, es el hecho de que consideran la libertad del individuo esencialmente como una ilusión.

Omnipresente, la causalidad es también la misma en todas partes: el cientificismo es un universalismo. Esto no le impide, sin embargo, reconocer las diferencias: si las leyes (de la naturaleza o de la historia) son las mismas en todas partes, no lo son los hechos sobre los que rigen. Las razas son distintas, así como las épocas históricas, pero tanto unas como otras obedecen rigurosamente a las fuerzas que las determinan y provocan consecuencias también previsibles.

A esta primera tesis cientificista sobre la estructura del universo se añade una segunda: el encadenamiento inexo-

rable de causas y efectos se deja conocer de manera exhaustiva, y la ciencia moderna constituye el camino real de ese conocimiento. En esto, la doctrina cientificista se opone a la aceptación pasiva del mundo tal como es. Se separa también, y esta ruptura es decisiva, del fatalismo de los Antiguos. No conformándose con describir lo existente, sino remontándose hasta el mecanismo que lo ha producido, es capaz de considerar que otra realidad, mejor adaptada a nuestras necesidades, haya podido surgir a partir de las mismas leyes. La libertad, hasta ahora reducida a la nada, renace aquí; pero sólo puede existir gracias a la mediación de la ciencia. Quien haya penetrado el secreto de las plantas puede producir nuevas plantas, más fértiles y más nutritivas; quien haya comprendido la selección natural puede instituir la selección artificial. No nos contentaremos con las vías de comunicación existentes, no aceptaremos que los ríos fluyan en una dirección que no sirve de nada, prolongaremos la duración de la vida humana. El conocimiento de lo existente conduce a la técnica, que permite la fabricación de un existente mejorado. Se presiente la tentación de extender el mismo principio a las sociedades humanas: puesto que conocemos sus mecanismos, ¿por qué no fabricar sociedades perfectas?

Sin embargo, quien dice producción de lo nuevo dice también ideal en función del cual se produce. ¿Qué es una especie vegetal o animal *mejor*?, ¿cómo juzgar que un paisaje es *superior* a otro?, ¿mediante qué criterios decidimos que tal régimen político sería *preferible* al que existe? La respuesta de los cientificistas sería (y he aquí su tercera tesis): los valores resultan de la naturaleza de las cosas, son un efecto de las leyes naturales e históricas que gobiernan el mundo y, por lo tanto, corresponde de nuevo a la ciencia dárnoslos a conocer. El cientificismo consiste, efectivamente, en fundar, sobre lo que creemos son los resultados de la ciencia, una ética y una política. Dicho de otro modo, la ciencia, o lo que se percibe como tal, deja de ser un simple conocimiento del mundo existente para convertirse en generado-

ra de valores, al modo de una religión; puede por tanto orientar la acción política y moral. «Conocer la verdad para que el orden de la sociedad se adapte a ella; ésa es la única fuente de la felicidad pública», escribe Condorcet (*Vie de Turgot*, pág. 203). Se trata aquí de una reconstrucción establecida con fines estratégicos; históricamente, el deseo de conducir mejor a los hombres es el que abre las puertas de su conocimiento «científico».

El cientificismo no elimina la voluntad pero decide, ya que los resultados de la ciencia son válidos para todos, que esta voluntad deba ser común, y no individual. En la práctica, el individuo debe someterse a la colectividad, que «sabe» más que él; la autonomía de la voluntad se mantiene, pero se trata de la del grupo, y no de la de la persona. Los cientificistas hacen como si hubiera una continuidad entre las coacciones que el hombre padece de parte de la naturaleza y las que le inflige la sociedad; borran la frontera entre dos tipos de libertad: la que se opone a la necesidad y la que se resiste a la coacción; de la ausencia postulada de una, concluyen la ausencia deseable (para el individuo) de la otra.

Una vez descubiertas las leyes objetivas de lo real, los partidarios de esta doctrina deciden que pueden ponerlas a su servicio para conducir el mundo hacia donde les parezca; y esta orientación, supuestamente impuesta por el mismo mundo, se convierte en un móvil de la marcha: se actúa en beneficio de la naturaleza, de la humanidad, o de tal sociedad, pero no de los individuos a los que se dirige. Así ocurre ya con los grandes representantes de la familia en el siglo XIX, que son «activistas», aun cuando se adhieran a las tesis deterministas: Darwin recomienda el eugenismo y Marx la revolución social. El sabio está tentado de convertirse en demiurgo.

Durante el siglo siguiente (el nuestro), la ideología cientificista se desarrolla en dos contextos políticos muy diferentes que, a su vez, ejercen sobre ella una influencia tan fuerte que resulta difícil reconocer los brotes de una

única y misma familia. La primera variante del cientificismo es la que encontramos establecida en los regímenes totalitarios. Los dirigentes de los países en que estos regímenes han prosperado creyeron, o hicieron creer, que la evolución del mundo obedecía a leyes estrictas, de naturaleza social o biológica; pero, lejos de ver en ello una razón para resignarse y cruzarse de brazos, juzgaron que, estando la verdad enrolada de su parte, podían perseguir su objetivo con mayor seguridad. Ciertamente, todo es necesario, pero contamos con la libertad de acelerar la necesidad para andar en la dirección de la historia o en la dirección de la vida. El cientificismo que encontramos en la base del proyecto totalitario conjuga dos extremos: un determinismo sistemático y un voluntarismo ilimitado. Por un lado, el mundo es completamente homogéneo, está completamente determinado y es completamente conocible; pero, por otro, el hombre es un material infinitamente maleable, cuyas características observables no constituyen serios obstáculos para el proyecto elegido. Todo está dado y, al mismo tiempo, todo puede ser querido: la reunión paradójica de estas dos afirmaciones pasa por una tercera, según la cual todo es conocible. Y es esta reunión la que hace que el totalitarismo sea peligroso: el mero determinismo puede conducir a la resignación; el mero voluntarismo puede ser combatido por un rival.

Hemos pasado aquí de las utopías antiguas, sueños de una sociedad ideal destinados a orientar la crítica de las sociedades reales, al utopismo moderno, una serie de tentativas de instaurar el paraíso en la tierra, aquí y ahora. De ello se siguen consecuencias brutales. Puesto que las clases enemigas están destinadas (por las leyes de la historia, reveladas por la ciencia) a desaparecer, podemos eliminarlas sin escrúpulos. Puesto que las razas inferiores son perjudiciales y, a la vez, están condenadas a perecer en la lucha por la supervivencia, tal como lo muestran las leyes de la evolución establecidas por la ciencia, la exterminación de estas razas constituye un bien para la humanidad, una manera

de prestar ayuda al destino. Lo mismo ocurre con los aspectos menos macabros de estas sociedades, desde la industrialización hasta la organización de la vida cotidiana: todo lo decide una voluntad de hierro, tanto menos dubitativa cuanto que pretende apoyarse en las verdades del conocimiento científico.

Controlando a la sociedad en su conjunto, sus dirigentes pueden verse animados por un ideal no enteramente extraño al de los conservadores: procuran imponer una mayor cohesión social y una sumisión a valores que son comunes para todos. Así es como se ha procedido en las revoluciones «socialistas», que se inauguran con la de octubre en Rusia: victoria de lo colectivo sobre lo individual, de la sumisión sobre la libertad. Con ello, evocan el pensamiento de los contrarrevolucionarios, como el de Bonald en Francia, que intentan restablecer por la fuerza el modo de vida del Antiguo Régimen. Les sucederá lo mismo a las revoluciones llamadas conservadoras del siglo XX, como el fascismo o la «revolución nacional» de Pétain, que perseguirán recobrar valores queridos por los conservadores.

Este acercamiento de conservadores y revolucionarios podría sorprendernos. Habitualmente, somos más sensibles a las diferencias que mantienen: unos reclaman para sí la estabilidad, los otros el cambio; unos sitúan su ideal en el pasado, los otros en el porvenir; unos se refieren a la religión revelada, los otros a la nación o a la clase. No obstante, Bonald y Saint-Simon (por nombrar a uno de los primeros representantes franceses de la tendencia cientificista y utopista) dirigen los mismos reproches al pensamiento encarnado por Benjamin Constant, el defensor de la democracia. La preeminencia de lo «social» sobre lo «individual», el acento puesto en la pertenencia colectiva (a la raza, a la clase o a la nación) son características comunes a los socialistas revolucionarios y a los tradicionalistas conservadores; como lo es la exigencia de un orden público moral. Ello explica, en parte, la facilidad con la cual un buen

número de personas han podido pasar de la «extrema derecha» a la «extrema izquierda», o inversamente.

La segunda rama de la ideología cientificista se manifiesta en el marco de las democracias occidentales. Sus elementos —todo está determinado, todo es conocible, todo se puede mejorar— intervienen en numerosos aspectos de la vida pública: el olvido de los fines que supuestamente persiguen las acciones políticas o morales (o la desaparición simple y llana de tales acciones); la convicción según la cual esos fines resultan automáticamente de los procesos que la ciencia describe; o el deseo de someter la acción al conocimiento. Economistas, sociólogos y psicólogos observan a la sociedad y a los individuos y creen identificar las leyes de su conducta, así como la dirección de su evolución; los políticos y los moralistas (los «intelectuales») incitan entonces a la población a conformarse a esas leyes. El experto reemplaza al sabio en tanto que proveedor de fines últimos, y una cosa se convierte en buena por el mero hecho de ser frecuente. Se preserva la libertad de elección, advierte Victor Goldschmidt, pero ésta es ejercida por «una colectividad especialista», y no por sujetos autónomos (*Écrits*, I, pág. 242). Esta proximidad ideológica no impide, sin embargo, que los regímenes democráticos se opongan a las sociedades totalitarias: la práctica de esos Estados que aseguran la libertad de los individuos impide que la incitación se convierta en coerción, y que la insubordinación se castigue con el encierro o la muerte.

Los individualistas

El punto de partida de los cientificistas es un postulado epistemológico: el universo está enteramente determinado y es enteramente conocible. La siguiente familia se define en el mismo marco, pero se funda en una hipótesis antropológica: el individuo humano es una entidad autosuficiente. Por esta razón, le doy el nombre de «individualista»,

un término que empleo aquí en un sentido mucho más estricto que cuando se lo usa para designar a toda la modernidad (mantengo el uso que le da Alain Renaut). Si volvemos a nuestro punto de partida, a la revelación del pacto y de las consecuencias imprevistas de la libertad, la reacción individualista consiste, no en negar la existencia de la libertad, como entre los cientificistas, ni en lamentar sus consecuencias, como hacen los conservadores, sino en reconocer la verdad de la proposición, al tiempo que se invierte el juicio de valor que trae consigo: en lugar de disgustarse, los individualistas se alegran. Lo que, en boca de los conservadores, era una amenaza o una injuria —individualismo, materialismo, dispersión del yo—, los individualistas lo reivindican abiertamente. Si hay algo que lamentan, es que el hombre no se haya desembarazado todavía lo suficiente de esas ficciones que son la moral, la vida en común y el yo coherente.

Igual que las familias precedentes, la de los individualistas sumerge sus raíces en un pasado lejano. La tradición estoica presenta al hombre como un ser autosuficiente, o que puede al menos tender hacia ese ideal. La sabiduría escéptica muestra la relatividad de todos nuestros juicios y la imposibilidad de justificar una posición moral si no es a través de nuestras costumbres y nuestros intereses. En la tradición agustiniana, en el seno del cristianismo, se insiste siempre en recordar que la debilidad es inherente a la naturaleza humana y también, por tanto, que el hombre es un ser solitario, agresivo y sin moral. El individualismo encuentra otro de sus ingredientes en el nominalismo de Guillermo de Occam. Si nada existe fuera de los cuerpos individuales, si las abstracciones no son más que fantasmas, la entidad social ya no es una necesidad: cada ser es completo en sí mismo. Las relaciones que establece con otros seres a su alrededor no lo modifican, no constituye con ellos una nueva entidad. «Para que una cosa exista, es preciso que sea por sí misma ella misma, y ninguna otra cosa» (Lagarde, V, pág. 174). Occam, que traslada a la vida de la

ciudad ciertos principios de la vida monástica, donde el individuo está solo frente a Dios, concibe al hombre como independiente de sus semejantes y, por lo tanto, éste debe alcanzar el bien solo. «Ser una persona es no tener la necesidad del concurso de ninguna otra realidad para subsistir» (VI, pág. 42).

Este fondo de ideas tradicionales alimentará una imagen del hombre que cristalizará en Francia, en el siglo XVII, en el pensamiento de La Rochefoucauld. El ser humano es fundamentalmente solitario y egoísta, y todas sus acciones están motivadas por su amor propio y por su interés personal. Pero no osamos mostrar nuestro verdadero rostro a los demás, por miedo a que nos castiguen; travestimos por tanto nuestras acciones egoístas en gestos desinteresados y generosos. El papel del moralista consiste entonces en arrancar esa máscara de virtud y en revelar nuestra verdadera naturaleza. «No podemos amar nada si no es en relación a nosotros mismos» (*Maximes*, M 81). «El mero interés produce nuestra amistad» (M 85). A fuerza de engañar a los demás, acabamos creyendo en nuestras propias ficciones, e imaginamos que la vida en sociedad nos resulta indispensable. Ahora bien, «los hombres no vivirían mucho tiempo en sociedad si no fueran víctimas del engaño unos de otros» (M 87). Pascal, que participa de la misma tradición agustiniana, opinará lo mismo: «La unión que se da entre los hombres no se funda más que en ese engaño mutuo» (*Pensées*, B. 100, L. 978). Pero tanto La Rochefoucauld como Pascal lamentan esa soledad y ese egoísmo, e intentan enmascararlos cuando no eliminarlos: uno, mediante la urbanidad y el aprendizaje de la honradez (véanse las págs. 241 y sigs.); el otro, mediante la gracia.

Esta concepción del hombre la retomarán en el siglo XVIII los mismos que fundarán la familia cientificista, los materialistas enciclopedistas; y será despojada poco a poco del juicio negativo que la acompañaba en La Rochefoucauld y en Pascal. ¿Que el hombre es un ser interesado, autosuficiente y solitario? Muy bien, dirá Helvecio, pues

hay que tomarlo tal como es, y no rebelarse en vano contra la naturaleza; hay que acercar lo ideal a lo real. Sin embargo, la visión de Helvecio no es todavía abiertamente individualista, puesto que, para él, el interés común, el del grupo, debe anteponerse al interés personal.

El primer «individualista» verdadero en la tradición francesa es al mismo tiempo el más extremista: Sade. Observa en primer lugar, en la línea de sus predecesores, que el hombre, a imagen de los demás animales, es un ser puramente egoísta que no conoce más que sus propios intereses. Es la ley general de la naturaleza: «La naturaleza, madre de todos nosotros, nunca nos habla de otra cosa que de nosotros mismos, y no hay nada tan egoísta como su voz» (*La philosophie dans le boudoir*, III, pág. 123). La vida social se impone a los hombres desde fuera, no les es necesaria. «¿No nacemos todos aislados, y digo más, todos enemigos unos de otros, todos en un estado de guerra perpetua y recíproca?» (V, pág. 173). Igual que La Rochefoucauld, Sade piensa que nuestras virtudes no son más que un homenaje del vicio a las conveniencias. «La beneficencia es antes un vicio del orgullo que una verdadera virtud del alma» (III, pág. 57). «No hay que amar a los demás por otro motivo que uno mismo; amarlos por ellos mismos sólo es un engaño» (V, pág. 178).

Ahora bien, aquello que es, es bueno: es preciso someterse a la «naturaleza» en todo y por todas partes. Ya no se trata de un acercamiento entre ser y deber ser, como en Diderot o Helvecio, sino de la desaparición del segundo término en provecho del primero. «Toda ley humana que contrariara a las de la naturaleza no estaría hecha más que para el desprecio» (III, pág. 77). Afortunadamente, la naturaleza nos ha dado el placer de permitirnos saber lo que corresponde exactamente a nuestro interés; y es aquí donde la experiencia del individuo es irrefutable. El relativismo de los valores, que en Helvecio se detenía en el grupo, alcanza ahora al individuo: es bueno lo que es bueno *para mí*. El individuo no tiene por qué tener en cuenta las convencio-

nes sociales. «Podemos dedicarnos en paz a todos nuestros deseos, por muy singulares que les puedan parecer a los tontos que, ofendiéndose y alarmándose por todo, toman de modo imbécil las instituciones sociales por las leyes divinas de la naturaleza» (pág. 96). El individuo se basta a sí mismo; por lo tanto, no debe preocuparse más que de su propio placer. «Sólo nuestros gustos y nuestros temperamentos deben ser respetados» (pág. 61). «Tus placeres no tienen otro límite que el de tus fuerzas o el de tus voluntades» (pág. 66). El movimiento de liberación que se está llevando a cabo con la Revolución francesa debe proseguir en el plano personal: el individuo se liberará de toda coacción social. Las leyes comunes no son más que una traba para el goce. Si el cuerpo desempeña un papel tan importante en el imaginario de Sade, es precisamente porque pertenece exclusivamente al individuo. «Tu cuerpo es tuyo y solamente tuyo; en el mundo, sólo tú tienes el derecho de disfrutarlo y de hacer disfrutar con él a quien bien te plazca» (pág. 68).

Es sabido que el mismo Sade extraerá algunas consecuencias más particulares de esta doctrina: al descubrir que el dolor de otro le proporciona más placer que su propio goce, recomienda aquellas situaciones en que el sujeto puede hacer sufrir a ese otro ser humano o, en última instancia, darle muerte. «No se trata de saber si nuestros procedimientos complacerán o disgustarán a nuestro objeto; se trata únicamente de sacudir la masa de nuestros nervios mediante el choque más violento posible» (pág. 121). Pero esta variante sádica no es indispensable para la doctrina; lo que la constituye es su antropología individualista y su moral, si cabe decirlo, hedonista.

Durante el siglo XIX, la familia individualista percibirá a Sade como a un primo comprometedor, del que vale más ignorar su existencia. El hedonismo se practicará mucho más de lo que se reivindicará. El utilitarismo, que es la forma filosófica de la doctrina individualista, apelará directamente a Helvecio o, más allá, a Epicuro. Por lo demás, se

reprimirá el egoísmo, puesto que el objetivo declarado no será la felicidad individual, sino la de todos los miembros de la comunidad (la de la «mayor parte»). Esta extensión cuantitativa no transformará, sin embargo, la hipótesis antropológica de partida: los individuos son los átomos de la sociedad; y ésta se obtiene de su yuxtaposición y su adición, antes que tratarse de una característica interna de los mismos individuos.

La aparición de la misma palabra «individualismo», señalada por Tocqueville, ilustra la amplia difusión de la doctrina. La familia individualista posee también otros miembros, como el esteticismo, que retomaré más adelante (véanse pág. 248 y sigs.); se manifiesta igualmente en la exigencia de desarrollo del sí mismo, o de una existencia personal auténtica, que a todos nos resulta familiar. No entraré en el detalle de estas subdivisiones, pues no es éste mi propósito. Lo que aquí nos importa es únicamente el lugar de los individualistas en el seno de las demás familias: una doctrina que recibe con satisfacción la liberación del individuo en relación a las tutelas anteriores, y que anhela llevarla más lejos todavía, aun cuando, para conseguirlo, sea preciso liberarse de los lazos sociales o de los valores comunes —un sacrificio tanto más fácil cuanto que el individuo, según esta doctrina, es un ser autosuficiente.

La familia humanista

Una vez reconocidas esas tres grandes reacciones a la revelación del pacto, falta todavía aquella que reviste a mis ojos la mayor importancia y a la que dedicaré el resto de este libro. Es la de los *humanistas*, y consiste en negar que haya habido nunca un pacto, ignorado o conocido; dicho de otro modo, que haya habido una relación necesaria entre, de un lado, la adquisición del derecho a gobernarse uno mismo y, de otro, la disolución de la sociedad, la moral o el yo. «Nos bastará con evitar algunos errores, con sortear

algunas trampas, y no tendremos que pagar nada», dirán los humanistas; «quieren, dirán sus adversarios, quedarse con el santo y la limosna»: preservar la preciosa libertad nueva sin tener que renunciar por ello al lazo social, al reconocimiento de los valores ni a la identidad del yo.

La palabra «humanista» tiene al menos tres significados muy distintos, aunque significativamente relacionados entre sí. El más antiguo, que se impuso en el Renacimiento, corresponde a las personas que se dedican al estudio de las Humanidades, lo que particularmente quiere decir la historia y las letras de la Antigüedad griega y latina; valoran por tanto este estudio y su objeto. El más reciente es un significado puramente afectivo: son «humanistas» quienes se comportan con humanidad en relación a los demás, o quienes nos dicen que hay que tratar a los hombres con benevolencia; son, en suma, filántropos. Pero aquí no tomo la palabra ni en el sentido histórico ni en el sentido moral; la uso para designar una doctrina que asigna al ser humano un papel particular. ¿De qué papel se trata? Consiste, en primer lugar, en encontrarse en el origen de los propios actos (o de una parte de ellos) y en ser libre de llevarlos a cabo o no y, por tanto, en poder actuar a partir de la propia voluntad. El rasgo distintivo de la modernidad es constitutivo del humanismo: *también* el hombre (y no sólo la naturaleza o Dios) decide sobre su destino. Implica además que uno sea el fin último de sus actos, que no apuntan hacia entidades suprahumanas (Dios, el bien, la justicia) ni infrahumanas (los placeres, el dinero, el poder). Por último, permite dibujar el espacio en el cual sus agentes evolucionan: el espacio de todos los hombres, y solamente de ellos.

Para designar esas tres características de la familia humanista, utilizaré a menudo fórmulas más breves: hablaré entonces de la *autonomía del yo*, de la *finalidad del tú* y de la *universalidad de los ellos*. Utilizo aquí una oposición, que a los teóricos del lenguaje les resulta familiar, entre personal (yo, tú) e impersonal (la «tercera persona»), por un lado;

y entre *ego* y *alter*, por otro —pues está claro que el hombre que aquí es el fin (el objetivo) de mis acciones no soy yo mismo sino el otro (el humanismo no es un egoísmo)—. Lo que asegura la unidad de estos tres rasgos es la misma centralidad asignada a la especie humana, encarnada por cada uno de sus miembros: es a la vez la fuente, el fin y el marco de sus acciones. Mientras que, en el mismo Renacimiento, se pasa del geocentrismo al heliocentrismo y se expulsa a nuestra Tierra del centro del universo, en el plano de los asuntos humanos se pasa del teocentrismo (o de un «cosmocentrismo» pagano) al antropocentrismo. Todo ser humano, sean cuales sean las demás características, es reconocido como el responsable de lo que hace y merece ser tratado como fin último. *Yo* debo ser la fuente de mi acción, *tú* debes ser su objetivo, *ellos* pertenecen todos a la misma especie humana. Estas tres características (que Kant denominaba las tres «fórmulas de una sola y misma ley» [*Fondements*, II, pág. 303]) no siempre se encuentran juntas; un autor en particular puede considerar sólo dos, o tal vez sólo una, para mezclarlas con otras fuentes. Pero sólo la reunión de las tres constituye verdaderamente el pensamiento humanista.

Este pensamiento es a la vez una antropología (dice cómo son los hombres: una especie aparte cuyos miembros son sociables y parcialmente indeterminados —y que por esa razón se ven llevados a ejercer su libertad—), una moral (dice cómo deben ser: deben querer a los seres humanos por ellos mismos y concederles a todos la misma dignidad) y una política (privilegia los regímenes en los cuales los sujetos pueden ejercer su autonomía y gozar de unos mismos derechos).

Se puede pensar que el lema de la Revolución francesa, libertad, igualdad, fraternidad, se refiere, aunque aproximadamente, a esta triple exigencia humanista: la libertad representa la autonomía del sujeto; la igualdad, la unidad del género humano; en cuanto a la fraternidad, tratar a los demás como si fueran nuestros hermanos, ¿no es hacer de

ellos el objetivo de nuestros afectos y de nuestros actos al mismo tiempo? A su vez, los Estados democráticos modernos adoptan estos mismos tres principios, una vez que los han trasladado del plano individual al de la colectividad: ésta dispone de un poder soberano, que es la expresión de la voluntad popular; el bienestar de sus sujetos es el objetivo último de su acción; y la universalidad de la ley para todos los ciudadanos es la regla fundamental de su funcionamiento. En ello reside la profunda afinidad entre pensamiento humanista y democracia política.

El régimen político concreto que corresponde mejor a los principios del humanismo es pues la democracia liberal, tal como se ha ido constituyendo progresivamente desde hace doscientos años, puesto que adopta a la vez la idea de autonomía colectiva (la soberanía del pueblo), la de autonomía individual (la libertad del individuo) y la de universalidad (la igualdad de derechos para todos los ciudadanos). Sin embargo, humanismo y democracia no coinciden. En primer lugar, porque las democracias reales se encuentran lejos de encarnar a la perfección los principios humanistas (se puede, y mucho, criticar la realidad democrática en nombre de su mismo ideal); y en segundo lugar, porque la afinidad entre humanismo y democracia no es una relación de implicación mutua que excluya a otras relaciones posibles. En realidad, las familias conservadora, cientificista e individualista prosperan igualmente en el interior de las democracias; éstas, a su vez, no están amenazadas por la presencia, en su seno, de esas otras familias. Herederas del espíritu de tolerancia religiosa, las democracias aceptan un cierto pluralismo de los valores: distintas ideologías pueden contribuir a la persecución del mismo fin, el bienestar común. No existe una correspondencia simple entre familias ideológicas y regímenes políticos.

No obstante, mientras que el pensamiento humanista es central para la democracia liberal, las demás ideologías modernas se adaptan a la democracia pero poseen también tendencias centrífugas que las separan de ella. Los indivi-

dualistas son tentados por aspiraciones anarquistas y libertarias; y prefieren que la regla común, encarnada en las leyes y el aparato de Estado, sea lo más débil y más limitada posible. Los conservadores, que no creen en la fuerza y la rectitud de la voluntad individual, favorecen los regímenes autoritarios. Un Estado basado en los principios cientificistas corre el riesgo de evolucionar hacia el totalitarismo: si los procesos biológicos e históricos se dominan íntegramente, cesa la preocupación por consultar la voluntad de los individuos. Conservadores y cientificistas pueden, en última instancia, reconocerse en un mismo tipo de régimen ideocrático, aun cuando las justificaciones ideológicas que den sean contradictorias; aquí la ciencia, allí la teología, la utopía de un lado, la tradición de otro. Únicamente la familia humanista queda libre de estas tendencias centrífugas.

Si nos volvemos hacia el lado de la moral, se impone una nueva distinción. El humanismo político, con sus corolarios (sufragio universal, protección del individuo, etc.), no constituye, con toda evidencia, más que un humanismo mínimo, que podríamos calificar de *pasivo*. El rechazo de la regalía arbitraria, de la reducción a la esclavitud o del adoctrinamiento forzado del individuo son elementos necesarios para la práctica humanista, pero todavía no nos dicen nada sobre los valores positivos a los que hay que aspirar. El humanismo *activo*, por su parte, se basa en la finalidad del *tú*, en la aceptación del ser humano particular (distinto de uno), como fin último de nuestras acciones. Aquí, el mismo término de moral ya no basta, o hay que darle un sentido muy amplio, puesto que la vía favorecida por los humanistas no es la de las exhortaciones morales sino la que pone de relieve los apegos humanos, la amistad, el amor. A su vez, semejante «moral» interviene en la «política»: los asuntos del país ya no se llevan del mismo modo cuando se decide tenerla en cuenta.

En cuanto a la antropología propia de la doctrina humanista, es relativamente pobre. Dejando a un lado la identidad biológica de la especie, se reduce a una sola

característica, la sociabilidad; pero las consecuencias de esta última son numerosas. La más importante, bajo nuestra perspectiva, es la existencia de una conciencia de sí a la que los animales no acceden nunca, mientras que la criatura del hombre empieza a adquirirla muy temprano, en cuanto accede a captar la mirada del adulto que se inclina sobre él: *tú* me miras, luego *yo* existo. Esta conciencia de sí, inseparable de la del otro, tendrá a su vez efectos decisivos. Por un lado, una complejidad creciente de la relación intersubjetiva, cuyo emblema será el lenguaje humano. Por otro, una no coincidencia con uno mismo, igualmente constitutiva de lo humano: el individuo es a la vez un ser vivo como los demás y la conciencia de ese ser, la cual le permite separarse de él, e incluso oponerse a él. Ése es el fundamento de la libertad humana (y de la exigencia de autonomía que será su traducción política): el hombre se caracteriza por este rasgo biológico, por la capacidad de separarse de su propio ser. Sociabilidad y libertad están intrínsecamente ligadas y forman parte de la misma definición de la especie.

Disputas entre familias

Para completar y precisar un poco la doctrina, podríamos ahora situar a los humanistas en relación a las demás familias modernas e identificar sus respuestas a las pretensiones del diablo. Los humanistas no renuncian a los valores (pero éstos son humanos, y no divinos), ni a la sociedad (cuyas formas son múltiples), ni a la responsabilidad del sujeto (que sería plural). Por lo tanto, a diferencia de los individualistas, los humanistas —Montesquieu, Rousseau, Constant— afirman la sociabilidad constitutiva de los hombres (el hombre sin la sociedad no es el hombre, contrariamente a lo que sostiene Occam). Los hombres no son átomos que habríamos reunido, sólo *a posteriori*, en el seno de la sociedad; su interacción es constitutiva de la identi-

dad misma de la especie (el *tú* se plantea al mismo tiempo que el *yo*) y el individuo irreductible presupone la intersubjetividad. Contra los cientificistas, los humanistas no solamente sostienen la autonomía de los valores (no se derivan de los hechos), sino también la posibilidad de la libertad: el ser humano no es el juguete de unas fuerzas de las que no pueda escapar en ningún caso.

En la oposición entre los humanistas y los miembros de estas otras dos familias se da una especie de simetría. Los individualistas creen en la autonomía personal, pero desprecian la pertenencia social de los individuos. Los cientificistas aceptan la autonomía del hombre, pero la atribuyen a la especie y al grupo antes que al individuo: para ellos, la autonomía personal ya no tiene mucho sentido. Por su parte, los humanistas piensan que el individuo puede acceder a la autonomía, es decir, actuar en razón de su propia voluntad y de acuerdo con leyes que él mismo acepta, sin que por ello resulte necesario concebirlo fuera de la comunidad humana. Los humanistas se separan también de los conservadores, a la vez porque no deploran la libertad de los individuos y porque los valores a los que se vinculan son puramente humanos. Por este conjunto de razones, la respuesta humanista me parece la más satisfactoria, cuando no la única válida, en desafío al diablo.

La crítica habitual que se dirige contra la doctrina humanista proviene de las familias cientificista y conservadora, y consiste en decir que los humanistas ignoran, voluntariamente o no, la fuerza de las determinaciones que dirigen a las acciones humanas, esto es, las causas biológicas, sociales o culturales. La respuesta de los humanistas se despliega en dos planos. Primero, la pluralidad y la complejidad de las series causales son tales que a fin de cuentas desembocan en la indeterminación: nuestra especie se caracteriza por su plasticidad, por su capacidad de adaptarse a cualquier circunstancia, a la hora de cambiar. «El hombre, ese ser flexible», decía Montesquieu (*L'esprit des lois*, «Preface»). A los ojos de los humanistas, el hombre es una

potencialidad antes que una esencia: puede convertirse en esto o en aquello, actuar de tal o tal otra manera; pero no lo hace *necesariamente.* Y además, y esto es esencial, incluso en presencia de las determinaciones más claras, los seres humanos tienen siempre la posibilidad de oponerse a ellas y, por tanto, de separarse de sí mismos; sin lo cual dejan de ser, o no son todavía, plenamente humanos.

Podríamos ilustrar la interacción entre necesidad y libertad mediante este ejemplo simple: los seres humanos están programados, por su naturaleza biológica, para hablar; ni los padres de un niño, ni ese mismo niño, tienen la libertad de privarlo de la capacidad de hablar (excepto si alteran su cerebro). Esos padres y ese niño viven en una sociedad que habla tal o tal otra lengua: la determinación cultural se añade a la causalidad biológica. Ahora bien, una vez que es adulto, el niño puede decidir hablar su lengua materna o rechazarla, y hablar una lengua prestada. Esta ruptura, tanto en el reino de la naturaleza como en el de la cultura, basta para introducir la idea de libertad humana y, con ella, toda la modernidad.

Cuando los representantes de las otras familias interpelan a los humanistas, éstos no rechazan por tanto todo determinismo susceptible de regir el destino de las sociedades o del individuo, ni afirman que el sujeto humano sea enteramente libre, que pueda escogerlo todo en su vida y que sea su único dueño. Sostienen que la libertad, la elección y el ejercicio de la voluntad son opciones que están igualmente disponibles para él y que, por añadidura, merecen ser más apreciadas que las situaciones en que actúa por necesidad o bajo coacción; y finalmente, que ciertas personas logran multiplicar estas ocasiones de libertad mientras que otras no las disfrutan, por así decirlo, nunca. Los humanistas no pretenden que el ser humano se rija enteramente por su razón o por su conciencia; no ignoran la fuerza de lo que antaño se denominaba como pasiones y que nosotros llamamos inconsciente o instinto, como tampoco desconocen las coacciones que los datos biológicos,

las necesidades económicas y las tradiciones culturales ejercen sobre el individuo. Todo lo que afirman es que puede *también* oponerse a esas coacciones, y actuar a partir de su voluntad; y es en ello donde ven la especificidad humana.

Aprecian pues la acción voluntaria, pero no por ello necesitan creer en una maleabilidad ilimitada de los hombres o en su omnipotencia: la parte que corresponde a lo dado es ella también irreductible. Los humanistas no piensan, al modo de Sartre, que el hombre sea el único legislador de sí mismo: en primer lugar, porque el hombre es múltiple y esa multiplicidad puede constituir un problema; en segundo lugar, porque los hombres presentes también están hechos con pasado y ese pasado está a su vez lleno de hombres sobre los cuales, empero, no tenemos ningún poder; por último y sobre todo, porque los hombres deben tener en cuenta las coacciones que se escapan de su voluntad: las que impone su cuerpo, las características físicas del país que habitan, o el lugar de la Tierra en el universo.

Los humanistas pueden incluso llegar bastante lejos en compañía de los miembros de la familia cientificista, pero siempre se separan de ellos al final. Tocqueville, aquí humanista, termina *La Démocratie en Amérique* con esta conclusión: «La Providencia no creó al género humano ni completamente independiente ni totalmente esclavo. Dibuja ciertamente, alrededor de cada hombre, un círculo fatal del que éste no puede salir; pero, en el interior de sus vastos límites, el hombre es poderoso y libre, y lo mismo les ocurre a los pueblos» (II, 4, 8, pág. 402). La misma naturaleza conoce el azar, y no sólo la necesidad; la historia, con más razón; finalmente, el hombre puede oponerse a lo que le dictan la naturaleza y la historia. La causalidad natural e histórica no excluye en absoluto a la autonomía ni a la acción voluntaria. Al escribir estas líneas, Tocqueville se conduce como un fiel discípulo de sus predecesores liberales, Montesquieu y Constant.

El humanismo no es un monismo: considera a los hombres y a sus sociedades como el resultado de la interacción

de varios principios que se limitan mutuamente, antes que como el efecto de una causa única. Lo *dado* viene a restringir el territorio de lo *querido*, pero a su vez la voluntad abre una brecha en el reino de la necesidad. Esta elección pluralista se encuentra de nuevo en el plano de los valores, sin que por ello conduzca al relativismo. Las vías hacia el bien son múltiples, como lo muestra con toda evidencia la pluralidad de las culturas (este pluralismo es pues una consecuencia del universalismo: no se puede partir de la hipótesis según la cual todo el mundo está equivocado excepto nosotros). Al mismo tiempo, la pluralidad no degenera en una guerra de dioses: del mismo modo que el espíritu de tolerancia religiosa permitía admitir que existen varias vías hacia un mismo Dios, el marco humanista implica que, aunque los valores sean múltiples, es posible un debate sobre los valores mediante el diálogo humano y, por lo tanto, en el seno de un marco común. Los dioses son quizá diversos, pero los hombres son unos.

La misma moderación (por emplear el término de Montesquieu) caracteriza la actitud humanista ante el conocimiento. Contrariamente a los conservadores que postulan que el esfuerzo de los hombres por conocer el mundo está condenado de antemano al semifracaso, y contrariamente a los cientificistas que creen estar ya en posesión de la verdad de las leyes que gobiernan el mundo, los humanistas defienden que el conocimiento está limitado de hecho, pero no de derecho. Sobre el mundo no pesa ninguna maldición que lo habría condenado a ser para siempre ininteligible, y las capacidades de la razón humana son teóricamente ilimitadas. Pero, en la práctica, las complejidades de la materia y del espíritu son tales que sólo conocemos una pequeña parte de ellas: a la razón le sienta mal el orgullo, observaba Montaigne. Es por ello que es preciso dejar, junto a la ciencia, un lugar considerable para las demás formas de comprensión y de expresión, que permiten acceder a la verdad por vías que no podemos volver completamente transparentes. El símbolo no es menos necesario que el

signo, ni el mito menos que el discurso, ni el arte menos que la ciencia. El humanismo se sitúa más allá de la antinomia entre el racionalismo y el irracionalismo, y acepta que el conocimiento tome prestadas vías que se escapan del análisis racional.

Tal vez esto explique también las relaciones matizadas que los humanistas mantienen con la religión. Pues por un lado se separan de ella: quieren que el individuo pueda escoger libremente entre creer o no creer, que las sociedades sean gobernadas por la voluntad del pueblo, y no por el derecho divino. Piensan también que el hombre, y no sólo Dios, es digno de ser el fin del hombre. Pero, por otro lado, e incluso dejando de lado la filiación histórica entre humanismo y cristianismo, es inevitable advertir que todos los grandes humanistas franceses, de Montaigne a Constant, se describieron a sí mismos como seres religiosos y cristianos; y no hay que ver en ello una mera sumisión cómoda a los dictados de la época. Sucede más bien que el humanismo, que no es en sí mismo una religión, no es por ello un ateísmo. Separa la dirección de los asuntos humanos de todo fundamento o justificación teológicos; pero no exige una eliminación de la dimensión religiosa de la experiencia. Le reserva un lugar un tanto impreciso, fuera de la política y de la ciencia: la religión permanece como una respuesta posible a los interrogantes de cada cual sobre su lugar en el universo o sobre el sentido de su vida.

«Orgullo» e «ingenuidad»

Hay que insistir en el carácter irreductible de lo humano *dado* inicialmente (que no entra en absoluto en contradicción con el reconocimiento de la libertad como elemento constitutivo de lo humano), pues es frecuente confundir el humanismo con lo que se nos puede aparecer ahora como su perversión *orgullosa*, a saber, la creencia en la omnipotencia del hombre. En esto los humanistas se

separan de Pelayo y los pelagianos que, sin embargo, se cuentan entre sus precursores: para Pelayo, el hombre es completamente libre y, por tanto, responsable de su destino; se le puede pedir que sea perfecto, puesto que es amo en su casa. Su naturaleza es buena (el pecado original no existe); por lo tanto, todas sus imperfecciones se deben a él, y sus pecados son también queridos y no tienen excusa. La tentación de pasar de lo posible a lo obligatorio es grande: se forzará al hombre a ser perfecto proporcionándole ejemplos a seguir (Cristo, los santos) y castigos a temer (los fuegos del infierno).

Igualmente, una de las más célebres fórmulas que se vinculan al origen del humanismo, la promesa de Descartes de «convertirnos en dueños y señores de la naturaleza» (*Discours de la méthode*, VI, pág. 168), no depende tanto de la doctrina humanista en sí misma como de esa perversión orgullosa: los humanistas sostienen que el hombre no es esclavo de la naturaleza, y no que ésta deba convertirse en su esclava. La promesa cartesiana, que se sitúa en la tradición de Ficino o de Francis Bacon, más bien emparienta a estos pensadores con la familia cientificista. Los humanistas no afirman la omnipotencia del hombre, sino que niegan la omnipotencia de Dios o de la naturaleza; sostienen que junto a lo *dado* hay un lugar, y un lugar considerable, para lo *querido*. Menos todavía se debe concluir que la posibilidad de intervenir en nuestro destino acarree inevitablemente el entusiasmo por las utopías, o el deseo de construir el paraíso en la tierra —el cual, lo sabemos por la experiencia del siglo XX, parece más bien un infierno—. La tentación utopista es un pariente más próximo del cientificismo que del humanismo; descansa en la convicción de que el dominio total de los procesos históricos es posible —lo cual contradice la hipótesis de la libertad—. Al afirmar la parte de libertad en el hombre, los humanistas saben que éste puede usarla en vistas al bien, pero también en vistas al mal. La construcción de una ciudad de la que se excluyera el mal no forma parte del proyecto humanista.

La misma indeterminación caracteriza también a la especie humana en su relación, precisamente, con el bien y el mal. El hombre, ¿es bueno o malo? Si adoptamos la segunda hipótesis, nos encontraremos en compañía de san Agustín y de una larga serie de autores cristianos que se derivan de él. Si nos atenemos a la primera, nos colocaremos del lado de los defensores de los «buenos salvajes», de los enemigos de la educación y de la civilización (sin hablar de la posición extrema de Sade y de sus émulos que hacen de «bueno» un sinónimo —a decir verdad, superfluo— de «natural»). El humanismo rehúsa inclinarse a favor de la bondad por simples razones empíricas: aunque se perciba orgullosamente a sí mismo como una excepción a la regla, le basta con conocer la historia de su país, e incluso con observar a sus allegados, para renunciar a la idea de que el hombre es completamente bueno. Pero rehúsa también la postura jansenista o protestante que hace del hombre un nuevo Satán. Si pensara como Bérulle que «no tenemos nada propio más que el error y el pecado» (*Opuscles de piété*, LXXXV, 1, pág. 403), ¿por qué haría descansar sobre sus propios hombros aunque sea una débil responsabilidad sobre su salvación? Según el término de Montaigne, la naturaleza humana es imperfecta: ésa es la hipótesis inicial de los humanistas. El hombre no es bueno ni malo, sino que puede convertirse en lo uno o en lo otro, o (más a menudo) en ambas cosas.

Hay que insistir también en este punto, pues otra confusión frecuente consiste en atribuir a los humanistas una visión enteramente positiva del hombre —cuando se trata en realidad de una nueva perversión de la doctrina, esta vez ya no orgullosa sino *ingenua*—. Cada vez que escuchemos hablar de la «grandeza» del hombre o de su «nobleza», de la necesidad de «venerarlo» como a un Dios o de «respetarlo» por sus cualidades intrínsecas, estaremos frente a esa visión «ingenua». Podemos, por supuesto, exigir que el hombre sea tratado como un ser noble o que se respete a todos los hombres, pero ésos serán imperativos

morales, y no hipótesis antropológicas. A este respecto, tomado abstractamente, el hombre no es más que indeterminación y potencialidad —lo cual no impide que ciertos hombres sean positivamente buenos, ni que otros sean claramente malos—. Una nítida frontera separa, por tanto, a la familia humanista de sus vecinos antropólatras. Pensar que el hombre es completamente bueno o que es omnipotente es, para los humanistas, una ilusión: no se debe sobrestimar ni su fuerza ni su bondad.

Lo que, por el contrario, caracteriza a los humanistas es una cierta fe en la educación. Puesto que, de un lado, el hombre está parcialmente indeterminado y es además capaz de libertad, y que, de otro, el bien y el mal existen, es posible adentrarse en ese proceso que conduce de la neutralidad al bien y que se llama educación. Sin ésta, las inclinaciones positivas corren el peligro de ser reprimidas y de desaparecer, mientras prosperan las inclinaciones negativas. El mal también se aprende. Montesquieu escribía: «¿De dónde puede venir esa ferocidad que encontramos en los habitantes de nuestras colonias, sino de ese uso continuo de los castigos ejercido sobre una desgraciada parte del género humano?» (*Grandeur*, XV, pág. 463). No es azaroso que tantos grandes humanistas —Montaigne, Montesquieu, Rousseau y muchos otros— hayan manifestado un interés especial por esta cuestión. Mientras los conservadores recomiendan el simple mantenimiento y la fiel transmisión de las tradiciones, mientras los cientificistas se inclinarían más bien por el adiestramiento que produce mecánicamente los resultados queridos, y mientras los individualistas se contentarían con buscar lo que contribuye al desarrollo y a la máxima satisfacción de cada cual, los humanistas querrían que hubiera unos principios comunes de la educación que permitieran a los hombres adquirir una mayor autonomía, dar una finalidad humana a sus actos y reconocer la misma dignidad a todos los miembros de su especie.

NATURAL O ARTIFICIAL

La razón última de estas diferencias entre los humanistas y otras familias modernas reside quizás en el estatuto que se otorga aquí o allá a los valores. Recordemos los términos del debate clásico: dos grandes opciones se enfrentan en la historia, ya desde los sofistas griegos, dependiendo de que los valores se funden en la naturaleza o que provengan únicamente de la ley humana. Ambas opciones se han tenido siempre presentes, pero podemos decir, inicialmente, que los Antiguos prefieren pensar los valores como dados (por la naturaleza, por Dios), mientras que los Modernos, y especialmente los individualistas, han creído a menudo que eran, ante todo, queridos. Cuando Hobbes declara: «Es la autoridad, y no la verdad, quien hace la ley» (*Léviathan,* XXVI, pág. 295, en la versión latina) —es ésta una formulación entre mil, pero particularmente influyente—, se convierte en el portavoz de la hipótesis puramente voluntarista al respecto del origen de los valores. Si los valores no tienen una justificación natural, son «artificiales», y no pueden provenir más que de la voluntad humana; si ciertos valores vencen a otros, es porque sus partidarios poseen una voluntad más poderosa.

Como podíamos preverlo, estas declaraciones radicales provocan una reacción de rechazo que consiste en reclamar el retorno, de una u otra manera, a la situación precedente, a la sabiduría griega o a la fe cristiana; o, al menos, a una solución de compromiso entre las exigencias de nuestra voluntad y las de nuestra tradición. Por lo tanto, esta reacción, «naturalista» o religiosa, es más bien la de los conservadores. En cuanto a los cientificistas, su elección es inicialmente naturalista: quieren descubrir los valores en el mundo (por ejemplo, deducirlos del instinto de conservación de uno mismo), y no verlos introducidos en él por una decisión de la voluntad. Sin embargo, al revelarse ilusorias sus deducciones, en su caso nos encontramos también con un querer —no menos puro, pero sí menos ostentado.

Ahora bien, estas dos posiciones, aún presentes en el debate contemporáneo, no agotan el campo de las posiciones posibles, contrariamente a lo que sus respectivos defensores intentan hacer creer, pues quien critica al adversario atrae entonces forzosamente hacia sí a todos los indecisos. Los valores pueden no ser naturales, y no convertirse por ello en arbitrarios. Eso es lo que los humanistas pretenden en todos los casos. Se resisten, tal como lo habrían hecho los Antiguos, a considerar al hombre como a un ser en el que hecho y valor serían inseparables; pero no aceptan tampoco la elección de muchos otros Modernos, consistente en declarar que los valores son un efecto de una elección puramente arbitraria, y un producto de la voluntad únicamente. Rehúsan encerrarse en la alternativa entre naturalismo y relativismo. Está claro que los tres valores humanistas, autonomía del *yo*, finalidad del *tú*, e universalidad de los *ellos*, no siempre se han admitido: otras sociedades han alabado las virtudes de la sumisión, han exigido que se venere al único Dios o han afirmado que los *nuestros* son en cualquier circunstancia preferibles a los *otros*. Y sin embargo, el sujeto de las sociedades modernas no tiene la impresión de que su elección sea realmente arbitraria: los valores humanistas poseen la fuerza de una evidencia que sus contrarios no tienen. La condena casi unánime del racismo, que hoy hacen suya incluso los partidos de extrema derecha, no se percibe como el mero efecto de nuestra costumbre, o de una voluntad más fuerte que las demás. ¿De dónde proviene esa sensación de evidencia? La respuesta a esta pregunta es incierta y sin embargo la sensación en sí misma es difícilmente rebatible.

Los humanistas han intentado establecer por tanto una relación significativa entre sus valores y lo que han reconocido como la identidad misma de la especie humana. La universidad de los *ellos* aparece entonces como la contrapartida de la pertenencia de todos los seres humanos, y de ellos solamente, a una misma especie viviente. La finalidad del *tú* está de acuerdo con la afirmación de la sociabilidad

constitutiva de los hombres, y de la necesidad que tienen unos de otros, no sólo para sobrevivir y reproducirse, sino también para su constitución en tanto que seres conscientes y comunicativos: la celebración del otro es la culminación de esa relación necesaria. La autonomía del *yo* corresponde a la capacidad humana de eludir cualquier determinación. La pertenencia a la misma especie, la sociabilidad o la existencia de una conciencia de sí no son en sí mismas valores; pero los valores humanistas se conforman a las características de la especie. Son a su vez una prueba del antropocentrismo de la doctrina.

Esta puesta en correspondencia entre moral, política y antropología está muy presente en los textos de los humanistas.

En *L'esprit des lois*, Montesquieu se preocupa en primer lugar de establecer una escala de los seres, no en función de su mayor o menor inteligencia o racionalidad, sino según su grado de sumisión a las leyes de su especie. Los hombres no son separados, a este respecto, del resto de la naturaleza viviente; simplemente poseen esa característica en un grado desconocido en otros lugares. Al pie de la escala se sitúan las plantas, que obedecen rigurosamente a las leyes de su naturaleza o a la voluntad divina (para Montesquieu, es lo mismo). Por encima y a continuación se sitúan los animales que conocen el sentimiento, puesto que pueden preferir un individuo a otro; ya se encuentran, por tanto, en la indeterminación. «No siguen invariablemente sus leyes naturales» (I, 1). El hombre se inscribe en la cumbre de esta gradación, puesto que es el ser más complejo; pero, por añadidura, existe entre él y las demás especies una diferencia que ya no es de grado, sino de naturaleza: puede, siempre que conozca las leyes biológicas y sociales, actuar al margen de ellas o contra ellas. «El hombre, en tanto que ser físico, está, al igual que los demás cuerpos, gobernado por leyes invariables. En tanto que ser inteligente, viola sin cesar las leyes que Dios ha establecido, y cambia aquellas que establece él mismo.» En una perspectiva genealógica, la liberación en

relación a las imposiciones naturales es progresiva, desde las plantas al hombre; pero, estructuralmente, la diferencia es radical: la especie humana es la única que sabe rechazar las leyes que la gobiernan.

O, según una fórmula paradójica, pero que señala bien la posición de Montesquieu: los «seres particulares inteligentes», es decir, los hombres, se apartan de las leyes naturales o positivas no sólo porque pueden equivocarse, sino también porque «es propio de su naturaleza que actúen por sí mismos». Su naturaleza, es decir, su identidad, consiste en esa capacidad de oponerse a las leyes de su naturaleza biológica. Y si la libertad política (autonomía) es un valor para Montesquieu, lo es también porque conviene a esa naturaleza de los seres voluntarios. De manera paralela, la sociabilidad humana es lo que a sus ojos funda a la justicia. «La justicia no depende de las leyes humanas, [...] se basa en la existencia y en la sociabilidad de los seres razonables, y no en las disposiciones o voluntades particulares de esos seres» (*Traité des devoirs*, pág. 181). La Ley corresponde a la identidad de la especie humana, y no únicamente a su voluntad. Eso es también lo que quiere decir Constant cuando afirma: «Querer hacer abstracción completa de la naturaleza, en un sistema de legislación, es privar a las leyes a la vez de su sostén, de su base y de su límite» (*Principes de politique*, XVIII, 2, pág. 401).

Rousseau verá, en la posibilidad que tienen los hombres de oponerse a las imposiciones biológicas características de su especie, la principal diferencia entre ellos y los animales. «Una paloma morirá de hambre cerca de un lebrillo repleto de las mejores carnes, y un gato sobre un montón de frutas o de grano, aunque tanto una como otro podrían nutrirse con el alimento que desdeñan si se les ocurriera probarlo» (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, I, pág. 141). El hombre, en cambio, sabe cambiar de costumbre (de cultura) e ir contra sus instintos naturales; no es, por tanto, azaroso que la autonomía se convierta en su ideal. También Tocqueville cree que el deseo de libertad, y

por tanto el desarraigo en relación a los elementos naturales, participa de la identidad misma de la especie; si se tratara únicamente de una cuestión de elección y de interés, lo hemos visto (págs. 34-35), ese deseo no se habría podido mantener desde siempre. «Existe una inclinación instintiva, irreprimible y como involuntaria hacia ella [la libertad], que nace en la fuente invisible de todas las pasiones» (*Ancien Régime*, II, pág. 345). El gusto por la libertad es un instinto que el hombre no escoge libremente.

El humanismo no es ni un «naturalismo» ni un «artificialismo»; no defiende sus valores porque éstos se encarnen en el orden natural, ni porque así lo haya decretado la voluntad más poderosa. No es la «autoridad» que invoca Hobbes la que nos hace preferir el derecho de escoger entre *sí* y *no* a la sumisión. Lo mismo le ocurre a la finalidad del *tú*, es decir, al hecho de que yo prefiera ver al individuo humano como objetivo de mi acción antes que atenerme a su explotación como, pongamos, agente del progreso económico; o a la universalidad de los *ellos*, es decir, al respeto que se debe a todos los hombres, considerado como más apreciable que la preferencia por los «nuestros» sobre los «otros». Si el humanismo está contra la esclavitud, la manipulación y la cosificación de los individuos, o contra la exterminación de una parte de la humanidad, no se debe solamente a que ésa sea su buena voluntad, en lo que se le podría acercar el puro voluntarismo; sino también a que esos valores de libertad, de respeto al otro y de igual dignidad de todos, se le imponen con la fuerza de una evidencia y le parecen más convenientes que otros para la especie humana.

En cualquier caso, está claro que se podrían considerar otros valores de una «conveniencia» similar y que no por ello forman parte del conjunto seleccionado por los humanistas. ¿Por qué? El egoísmo, la preferencia por los suyos o la comodidad que procura la sumisión a los fuertes no son menos «naturales» que sus contrarios. Para racionalizar su impresión de evidencia, los humanistas se ven obligados a

recurrir a un criterio discriminatorio que es la misma universalidad. Se puede desear que todos los seres humanos sean autónomos, que se les trate a todos como un fin último o provistos de la misma dignidad; pero no se puede decir lo mismo de principios como el de la supervivencia del más apto, la sumisión o la instrumentalización del otro. La universalidad humana interviene, por tanto, doblemente en la doctrina humanista, a la vez como un valor entre otros y como un medio de legitimación de los valores.

EL HUMANISMO EN LA HISTORIA

Aunque, en la historia del pensamiento, resulte peligroso emplear fórmulas como «por vez primera», creo poder afirmar que los distintos ingredientes de la doctrina humanista se encuentran reunidos por primera vez, en Francia, en Montaigne. Aquí me conformo con indicarlo, pero volveré sobre ello con más detalle: la autonomía del *yo* se encuentra implícita en su preferencia por las acciones que dependen de «nuestra elección y nuestra libertad voluntarias» (I, 28, pág. 185); la finalidad del *tú*, en su declaración de que la práctica de la amistad es más necesaria y más dulce para el hombre que «los elementos del agua y el fuego» (III, 9, pág. 981); y la universalidad de los *ellos*, en su adhesión a este principio: «Considero a todos los hombres como compatriotas míos, y abrazo a un polaco del mismo modo que a un francés, posponiendo este lazo nacional al universal y común» (III, 9, pág. 973). Las páginas que siguen se ocuparán de la evolución ulterior de la doctrina.

No obstante, como les ocurre a las demás doctrinas modernas, algunos de sus elementos se pueden encontrar tanto en el pensamiento griego como en la religión cristiana. La ciudad griega aspira a gobernarse ella misma, lo que es una forma de autonomía, y la democracia que practica implica que se pueda preferir la decisión voluntaria antes

que la ley que transmite la tradición. La literatura y la pintura griegas manifiestan que el individuo puede convertirse en el objetivo intransitivo de las aspiraciones de otros individuos; y los griegos conocían y respetaban la «filantropía» o amor universal a los hombres.

El humanismo hunde también sus raíces en ciertos principios cristianos: la palabra de Cristo se dirige a todos los hombres indistintamente; por añadidura, retoma la tradición que designa, en el punto de partida, el nombre de Pelayo, para quien la salvación de los hombres está en sus propias manos; son pues libres de salvarse o de perderse. Esa tradición la prosigue, de modo distinto, Occam, quien separa fuertemente los asuntos divinos de los asuntos humanos, y ve en la libertad el rasgo distintivo de nuestras acciones; para él, «la misma dignidad de la persona humana aprecia su facultad de poder plantear en todo momento el acto que le plazca y cómo le plazca» (Lagarde, VI, pág. 46). Continúa en el pensamiento de Erasmo, que quiere, contrariamente a Lutero, encontrar la libertad junto a la gracia; y en Arminio y también en Molina y en los jesuitas que, en el siglo XVII, serán acosados por las fulguraciones jansenistas. Por otros aspectos de su doctrina, el protestantismo prepara a su vez el advenimiento del individuo moderno. Por último, en todos los *heréticos* podemos ver a precursores del humanismo, puesto que son, etimológicamente, «los que escogen», por oposición a los que se someten a la doctrina imperante, esto es, los *ortodoxos*.

La presencia de estas tradiciones en la historia europea puede dar a veces la impresión de que se trata siempre del mismo debate, en el que sólo cambian las etiquetas o, en todo caso, los actores, y no sus papeles. Lo mismo puede decirse del conflicto ya evocado (pág. 41) entre gracia y libertad en la religión cristiana, y del que se produce, en los siglos XIX y XX, entre libertad y necesidad natural o histórica revelada por la ciencia. Para justificar la intervención libre de los hombres, los humanistas de las distintas épocas se verán obligados a su vez a recurrir a los mismos argu-

mentos: los hombres no son completamente malos, afirma Erasmo contra Lutero; no sólo los mueve el interés, replica Constant a Helvecio. Y las soluciones de compromiso entre los dos extremos se parecerán también: la disposición genética del hombre le permite adaptarse a cualquier situación e inventarse un nuevo marco de vida, dirán los biologistas contemporáneos; «Dios creó el libre arbitrio», decía Erasmo (*Le libre arbitre*, pág. 844), y Montaigne: «Naturaleza nos trajo al mundo libres y sin ataduras» (III, 9, pág. 973).

No debemos atenernos sólo a esta revelación de las continuidades; cuando estudiamos la historia del pensamiento, advertimos que no se reduce casi nunca a un combate singular entre dos grandes tesis coherentes y mutuamente excluyentes, como nos gusta imaginarlo, sino que se parece más bien a una larga rivalidad, a veces precisa, a veces caótica, entre varias grandes familias. Los humanistas, particularmente, se ven continuamente obligados a intervenir en debates separados, lo que les hace emplear argumentos que, a primera vista, parecen contradictorios.

Más adelante, trataré algunas de esas controversias que mantienen con las demás grandes familias. Baste ahora con señalar que son plenamente conscientes de la pluralidad de los conflictos. Por ejemplo, cuando Tocqueville escribe: «Los primeros abandonan la libertad porque la consideran peligrosa; los segundos, porque la juzgan imposible» (*Démocratie*, II, 4, 7, pàg. 397), circunscribe en una fórmula la oposición entre conservadores y cientificistas. Antes que él, Constant se ve obligado a combatir a la vez contra los conservadores a la Bonald (se trata de sus adversarios políticos, los ultras, partidarios de una restauración a ultranza) y contra los cientificistas a la Saint-Simon, descendientes de Helvecio y del materialismo de las Luces. Contra Bonald, afirma el derecho a la autonomía; contra el ambiente individualista, rechaza la idea de que el hombre sea un ser comprometido individualmente en la persecución de su propio interés. Esta posición intermedia explica sin duda por qué su obra *De la religion* suscita el rechazo: Constant es dema-

siado devoto para los individualistas e insuficientemente religioso para los conservadores.

Rousseau insiste considerablemente en la necesidad de oponerse al mismo tiempo a dos adversarios bien diferentes. Como lo resume la *Lettre à Beaumont*, la profesión de fe del vicario saboyano se compone de dos partes. La primera «está destinada a combatir el materialismo moderno y a establecer la existencia de Dios y la religión natural con toda la fuerza de que el autor es capaz» (pág. 996). En cambio, la segunda parte «propone ciertas dudas y dificultades al respecto de las revelaciones en general» (págs. 996-997). Las *Confessions* informan de que los personajes de Julie y Wolmar se concibieron en ese espíritu de doble oposición, a los cristianos tradicionales y a los «filósofos» (IX, págs. 435-436). Los *Dialogues* vuelven a mostrar el doble combate llevado a cabo en el *Émile*: también aquí, Rousseau se distingue tanto de los «filósofos» como de los devotos. Y, mucho antes que él, Erasmo ya era muy consciente de que su posición se situaba entre dos extremos; acordándose sin duda de Aristóteles, la defendía al decir: «No es una navegación desafortunada aquella que sigue la ruta de en medio entre dos males opuestos» (pág. 874). El humanismo y la democracia pueden pues ser atacados por los conservadores por su radicalismo, cuando los cientificistas y los individualistas les reprocharán su excesiva timidez. Estos reproches contradictorios explican por qué el mismo discurso humanista parece a veces incoherente.

Es igualmente urgente identificar la pluralidad de voces que constituyen el debate, pues cada una de las familias tiene tendencia, con la intención de polemizar, a reducir a las demás a una sola, generalmente a la que le parezca más fácil de atacar, y a considerar a las restantes como simples camuflajes oportunistas. Este último papel se le asigna especialmente al humanismo, precisamente por su posición central: para los conservadores, no es más que una máscara del individualismo («Nietzsche consuma a Descartes»); para los individualistas, es un cientificismo apenas atenua-

do («el totalitarismo es un efecto del humanismo»); y por lo que toca a los cientificistas, pueden describirlo como una forma de conservadurismo («vuelve el orden moral»). Ciertas tomas de posición ideológica se dejarían definir de forma exhaustiva como el mero rechazo a reconocer tal o tal otra frontera.

Se debe admitir al mismo tiempo que se pueden establecer efectivamente alianzas más o menos estables. Humanistas e individualistas elogian conjuntamente la libertad que niegan o condenan cientificistas y conservadores (recuerdo que, desde este punto de vista, Tocqueville es un humanista). Humanistas y conservadores defienden la necesidad de valores comunes que, por razones opuestas, rechazan cientificistas e individualistas (todo es necesidad; todo es libertad). Humanistas y cientificistas hacen una causa común de la afirmación de que el conocimiento racional del mundo es posible, cosa que ponen en duda conservadores e individualistas... Incluso en el interior de una misma obra, distintas doctrinas pueden colaborar o combatir unas con otras. Finalmente, ciertas escuelas de pensamiento contemporáneas se deben describir con razón (en nuestra perspectiva) como híbridas, surgidas del cruce de varias familias. Esta filiación múltiple no significa que a esas escuelas les falte coherencia: visto desde una perspectiva histórica, todo pensamiento es híbrido (nuestras cuatro grandes familias lo son también), del mismo modo que las mismas comunidades.

La reagrupación familiar —ahora se comprende mejor— es una actividad arriesgada e ingrata; ya he dicho (véase pág. 27) por qué me parecía, al mismo tiempo, inevitable. A partir de ahora, me atendré esencialmente a la familia humanista. Esta perspectiva única me prohíbe toda pretensión de un esclarecimiento equitativo de las demás familias: en el diálogo del pasado, privilegio sistemáticamente a una de las voces.

El modo en que he identificado el desafío del diablo en relación a un pacto ignorado es lo que explica el orden de

los capítulos de este libro. En el segundo capítulo, intento comprender en qué consiste exactamente la afirmación humanista de una libertad característica del hombre moderno; con ese propósito, examino los escritos de los grandes humanistas franceses, de Montaigne a Constant. A partir de ahí, describo los alardes que los humanistas han adoptado frente a las amenazas proferidas por el diablo, o las razones de su negativa a pagar un precio por la libertad. Los capítulos tercero al quinto están consagrados a los peligros que acechan a la vida en sociedad; las concepciones humanistas de la sociedad y de la soledad, del amor y de la amistad se tratan allí. El capítulo sexto presta atención a la dispersión del yo, que describe a partir de las prácticas autobiográficas de Montaigne y de Rousseau. Los capítulos séptimo al noveno analizan la cuestión de los valores en un mundo donde Dios ya no es su fuente ni su garantía. Por último, el epílogo retoma el contexto histórico actual para situar en él las respuestas que haya podido aportar el pensamiento humanista del pasado.

2

La declaración de autonomía

¿En qué consiste exactamente la libertad de los hombres modernos? Para saberlo, examinaré la respuesta que dieron a esta cuestión una serie de pensadores franceses entre los siglos XVI y XIX. Pero primero una precisión terminológica. Llamaré aquí «autonomía» a la elección de los hombres consistente en sentir, razonar y querer a partir de sí mismos. Los humanistas franceses no emplean esta palabra, pero sí lo hace Kant en ciertos escritos que sistematizan la contribución de los pensadores anteriores y, al mismo tiempo, la transforman. Para Kant, la autonomía consiste no solamente en dirigirse a sí mismo sino también en no obedecer más que a la ley que nos hemos prescrito; en el mismo sentido, habla de «dignidad»: preservar la dignidad del sujeto significa actuar conforme a únicamente los principios y máximas que éste haya aceptado. Los humanistas franceses, por su parte, utilizan más bien el término de «libertad» —una libertad esencialmente política entendida en el sentido, no de disponer del derecho de hacer todo lo que se quiera, sino de hacer también lo que se quiera; en el sentido, no de ignorar las leyes, sino de someterse a leyes que se han escogido—. Sobre «autonomía», «libertad» tiene la ventaja de pertenecer a la lengua de cada día; el reverso de esa ventaja es que la palabra se presta a mil usos contradictorios y sugiere la ausencia radical de toda norma, de toda determinación. Por mi parte, utilizaré «autonomía», no en el sentido específicamente kantiano, sino en el más general de acción cuya fuente se encuentra en el mismo sujeto.

La autonomía es incontestablemente una conquista de la modernidad: es su primer valor político. Entre Mon-

taigne y Constant, su dominio no cesa de extenderse y su definición se precisa cada vez más; no se trata, no obstante, de una historia lineal. ¿Cuáles son los grandes momentos de esta declaración de autonomía?

MONTAIGNE

Montaigne, hombre bisagra entre lo antiguo y lo nuevo, que ha leído a todos los Antiguos y al que leerán todos los Modernos, es un punto de partida especialmente indicado para todo aquel que estudie la historia del pensamiento en Francia.

Montaigne ilustra, para empezar, una forma de autonomía afectiva: quiere poder vivir con aquellos a quien ama, y no con aquellos que le impone la costumbre. En una sociedad tradicional, nuestro lugar en el espacio y en el orden social se decide de antemano; el país donde nacemos es nuestro marco natural, al que permaneceremos vinculados durante toda la vida. Pero Montaigne afirma preferir lo que él mismo elige a lo que se le impone, lo querido a lo dado. Escribe: «La dulzura de un aire natural [nativo] no me apasiona en absoluto. Encuentro que los conocimientos que son nuevos y que son míos valen mucho más que los comunes y fortuitos conocimientos del vecindario. Las amistades puras que adquirimos vencen de ordinario a aquellas otras que nos brinda la comunicación [la comunidad] del clima o de la sangre» (III, 9, pág. 973). Los hombres no son plantas enraizadas, tienen la libertad de cambiar el marco en el que viven. Ya hemos visto [73] que, para Montaigne, tenemos ciertamente una naturaleza, pero ésta es de una especie paradójica, ya que consiste en dejarnos libres.

Las amistades, que reflejan nuestras elecciones, son más apreciables que las relaciones que imponen los meros lazos de sangre. Montaigne no se contenta con reiterar el precepto de la Biblia según el cual el hombre debe abandonar

su familia de origen para fundar una nueva, y preferir a su mujer antes que a sus padres (*Gn*, 2, 24); afirma que, por lo que a él respecta personalmente, aprecia menos a sus hijos que a sus amigos —siempre en nombre del mismo principio según el cual lo que se escoge es más valioso que lo impuesto—. Las observaciones desagradables en relación a su hija no faltan; incluso prefiere, antes que a los hijos de su carne, a los descendientes espirituales que son sus libros. ¿Cómo se explican semejantes juicios? La asimetría del amor que sentimos, por un lado, hacia nuestros padres, y por otro, hacia nuestros hijos, resulta reveladora. ¿Por qué preferimos a estos últimos antes que a aquéllos? Es que este amor no es el resultado de una elección, explica Montaigne, sino de un instinto, el de conservación de la especie. Amamos a nuestros hijos sean como sean, buenos o malos, amables u odiosos. Con ello, no nos diferenciamos mucho de los animales. Nada semejante, en cambio, nos atrae hacia nuestros padres, una vez que nosotros nos hemos vuelto adultos. Si nuestro amor a los hijos tuviera que obedecer al juicio, los preferiríamos grandes antes que pequeños (podríamos entonces juzgar con conocimiento de causa) y los amaríamos solamente si lo merecieran: «Pues si son bestias furiosas como las que nuestro siglo produce con profusión, hay que odiarlos y rehuirlos por ello» (II, 8, pág. 392). Se puede rebatir la pertinencia de este análisis de las relaciones entre padres e hijos; queda que el bien consiste aquí para Montaigne, no en someterse a la naturaleza (ésta es bestial), sino en alejarse de ella.

Ocurre lo mismo con las demás relaciones de sangre: no se han escogido y es por ello que son imperfectas. «Es mi hijo, es mi padre, pero es un hombre salvaje, un malvado o un tonto. Y además, en la medida en que se trata de amistades que la ley y la obligación natural nos encargan, nuestra elección y nuestra libertad voluntarias son menores» (I, 28, pág. 185). La acumulación de términos —elección, libertad, voluntarias— revela la importancia que Montaigne otorga a esta categoría que se opone a las leyes tanto humanas (las

coacciones) como naturales (la necesidad). El hecho de que apreciemos tanto a quienes están emparentados con nosotros es la prueba de que no hemos abandonado la condición «animal», de que no hemos accedido a una «humanidad» completamente separada de aquélla.

Montaigne formula otra sospecha en relación al apego que sentimos por nuestros hijos. Los que colocan en ellos todas sus esperanzas y todas sus ambiciones se preocupan del linaje antes que del individuo y se olvidan de prestarse a sí mismos toda la atención requerida. No he considerado nunca, declara en cambio Montaigne, «que no tener hijos fuera un defecto que tuviera que hacer la vida menos completa y menos feliz»: hay que vivir en el presente antes que en el porvenir, y en uno mismo antes que en el otro. «Me contento con ser presa de la fortuna por las circunstancias propiamente necesarias de mi ser» (III, 9, pág. 998): los hijos no forman parte de ellas, y la libertad relativa a esos apegos en absoluto indispensables es un bien. Hay en ello una nueva exigencia de ser apreciado por lo que uno es, tomado individualmente, antes que por lo que uno representa en el seno de una familia o de un grupo social; y va emparejada con la reivindicación de obedecer a la elección del propio afecto. Un hombre puede formularla ya en el siglo XVI; las mujeres deberán esperar al siglo XX.

Este derecho de gestionar la propia vida personal no es la única forma de autonomía que Montaigne solicita. También la actividad del espíritu debe liberarse de la influencia de la tradición para no apoyarse más que en sus propias fuerzas. Ésta es la razón por la cual Montaigne prefiere educar «el entendimiento y la conciencia» antes que «llenar la memoria» (I, 25, pág. 136): repetir lo que afirman los Antiguos es algo accesible para un loro; los seres humanos deben juzgar y actuar por sí mismos. Montaigne no siente una gran estima por aquellos que «tienen la remembranza bastante llena pero el juicio completamente hueco» (pág. 139) y prefiere tener, según la ya célebre fórmula, «la cabeza bien hecha antes que bien llena», y un

alma que sepa «escoger y discernir por sí misma» (I, 26, pág. 150). Por esta razón, termina por despreciar también a los libros, aunque los prefiera a los hijos: en los libros, o al menos en los libros tradicionales, encontramos saber, es decir, aquello que una vez más proviene de otros libros. Pero ese saber, obra de la memoria, no puede ser un objetivo en sí mismo: el objetivo de vivir es vivir. Montaigne acaba por hacer casi un elogio de la incultura. Sólo siente desprecio hacia aquellos que ponen todo su orgullo al citar a un autor antiguo, que hacen alarde de sus conocimientos librescos: ya no se trata de ciencia, sino de pedantería; y prefiere a aquellos que se asumen a sí mismos, aunque ignoren el pasado.

No obstante, ¿se puede afirmar que Montaigne está «contra» la memoria, como algunas de sus fórmulas permiten pensarlo? No exactamente. Aquello a lo que se opone es la tiranía de la memoria, donde el fragmento del pasado —el saber de los Antiguos— se transmite intacto de generación en generación, suscitando siempre la misma actitud piadosa. Los *Essais* son también, después de todo, un trabajo de memoria, pues en ellos su autor persigue poner cerco a su propia identidad y a los resultados de su experiencia; pero aquí la memoria sirve a un objetivo que la trasciende: la meditación sobre la condición humana. Si la memoria literal y repetitiva es degradada, la memoria ejemplificadora e instrumental, la que conduce a la sabiduría, es por contra puesta de relieve.

Al adoptar esta posición, Montaigne expresa una elección que al hombre moderno le resulta familiar: contra el saber escolástico y la sumisión a la tradición; y a favor de la autonomía de la razón y del juicio. «Entre las artes liberales, empecemos por el arte que nos hace libres» (I, 26, pág. 159). Esta exigencia no concierne solamente al conocimiento del mundo, sino también al juicio sobre el bien y el mal: vale más buscar sus razones por sí mismo que seguir la autoridad del otro. «Fundar la recompensa de las acciones virtuosas en la aprobación del otro es tomar un muy incier-

to y turbio fundamento», escribe Montaigne. «Tengo mis leyes y mi corte para juzgarme a mí mismo, y a ellas me dirijo más que a ninguna otra parte» (III, 2, pág. 807). Montaigne puede concebir esta reivindicación porque se dedicó, en un primer momento, a mostrar el poder de las costumbres sobre nosotros, es decir, a renunciar a todo fundamento natural de las leyes: la costumbre es una segunda naturaleza, y ésta no es más que una costumbre más antigua. Puesto que la naturaleza se calla, la razón debe hablar.

Es importante señalar en este punto que la reorientación de la acción humana hacia puntos de referencia estrictamente humanos no va acompañada, en Montaigne, de ningún elogio sistemático del hombre, de ninguna confianza desmesurada en sus capacidades (Montaigne no es un humanista «ingenuo»). Muy al contrario, sólo tiene prisa por mostrar hasta qué punto la razón humana es débil, hasta qué punto el orgullo de los hombres está poco justificado. «La más calamitosa y frágil de todas las criaturas es el hombre» (II, 12, pág. 452). «No hay ningún animal en el mundo que el hombre deba temer como al hombre» (II, 19, pág. 671). Montaigne aprecia tan poco a la especie humana que toda descripción negativa de la humanidad le parece cubierta de un aura de verdad. «Me suele suceder que, de todas las opiniones que, en líneas generales, ha dado del hombre la antigüedad, las que más gustosamente acepto y a las que más me adhiero son aquellas que más nos desprecian, envilecen y empequeñecen. La filosofía nunca me parece tener más juego que cuando combate nuestra presunción y nuestra vanidad» (II, 17, pág. 634). Por lo tanto, no es porque los hombres sean buenos o inteligentes que se les debe permitir gestionar sus propios asuntos (no lo son); sino porque nadie más puede hacerlo en su lugar. La razón es débil y falible; no es menos preferible que la sumisión ciega a la tradición. Los hombres no son ni completamente buenos ni completamente malos: «Los bienes y los males [...] son consustanciales a nuestra vida» (III, 13, págs. 1.089-1.090). Por ello Montaigne medita sobre la

educación. La memoria puede resultar útil, pero me proporciona un saber prestado; la razón es débil, pero es la mía: es por tanto la mejor de las dos.

¿Cuál es exactamente la extensión de esta nueva libertad? Las opiniones de Montaigne al respecto varían, tal vez a causa de una cierta prudencia en la manera de enunciarlas. A veces, al hacer profesión de humildad, restringe fuertemente sus límites, pretendiendo haber escogido someter a las autoridades públicas (y especialmente religiosas) «no sólo mis acciones y mis escritos, sino también mis pensamientos» (I, 56, pág. 318). Pero su actitud habitual es otra, y consiste precisamente en enfrentar pensamientos y acciones, los primeros enteramente libres, las segundas sometidas a las autoridades del día. «Debemos igualmente sujeción y obediencia a todos los reyes, pues corresponden a su oficio; pero la estimación [la estima], igual que el afecto, sólo se la debemos a su virtud» (I, 3, pág. 16): tanto la razón como el sentimiento se escapan de la obligación de sumisión; si el rey no es virtuoso —y soy yo mismo quien juzgará si lo es o no—, no lo amaré ni lo respetaré. «El sabio debe, en su interior, retirar su alma del tropel [muchedumbre] y mantenerla en libertad y poder de juzgar libremente las cosas; pero, en cuanto al exterior, debe seguir completamente las maneras y las formas recibidas» (I, 23, pág. 118). Libertad interior, sumisión exterior: el reparto parece simple y claro. Otras fórmulas lo confirman: «La voluntad y los deseos se hacen su propia ley; las acciones deben recibirla de la ordenanza pública» (III, 1, pág. 795). «Mi razón no está hecha para curvarse y doblarse, sino mis rodillas» (III, 8, pág. 935).

A veces, sin embargo, Montaigne abre perspectivas más amplias. Hay que recordar aquí que, cien años antes de los *Essais*, aparece en Italia una obra que a menudo se percibe como uno de los manifiestos del nuevo espíritu humanista, la *Oratio de hominis dignitate*, de Pico della Mirandola. Pico no es el primero en profesar ese espíritu, ni tampoco en practicar este género de oración a la gloria del hombre que

persigue contener el pesimismo agustiniano. No obstante, su elocuencia es mayor que la de sus predecesores. Al principio de este breve texto, separa las distintas justificaciones que se han dado tradicionalmente a la grandeza humana (la agudeza de los sentidos o la inteligencia, la razón o la virtud), para quedarse finalmente con una sola verdadera superioridad del hombre sobre los animales: éstos tienen una naturaleza que decide su conducta, mientras que aquél no posee ninguna, pero escoge libremente aquello en lo que se va a convertir.

Si retomamos los términos que hemos introducido antes, Pico condena el humanismo «ingenuo» (el hombre no es, en un principio, mejor que las demás especies), pero sus fórmulas lo ponen en relación con los humanistas «orgullosos»: el hombre, a diferencia de las demás especies, *puede* convertirse en cualquier cosa. En esta nueva versión del mito de Prometeo, tal como lo cuenta Protágoras en Platón, Dios se dirige al hombre en estos términos: «Si no te hemos dado, Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni ningún don particular, lo hemos hecho con el propósito de que el lugar, el aspecto y los dones que tú mismo hubieras querido los tengas y los poseas según tu deseo y tu idea. En cuanto a los demás animales, su naturaleza definida la sujetan unas leyes que hemos prescrito: a ti, ninguna restricción te sujeta, es tu propio juicio, al que te he confiado, quien te permitirá definir tu naturaleza. [...] Si no te hemos hecho ni celeste, ni terrestre, ni mortal, ni inmortal, ha sido con el propósito de que, dotado por así decirlo del poder arbitral y honorífico de modelarte y de formarte a ti mismo, te des a ti mismo la forma que habría sido de tu preferencia» (págs. 7-9).

Si Pico puede afirmar tan fuertemente la dignidad del hombre, es porque se apoya en una venerable tradición: el ser humano es un microcosmos que contiene en sí mismo toda la complejidad del macrocosmos; el hombre está hecho a imagen de Dios y participa por ello del infinito. Con todo, sus fórmulas son fuertes: el hombre (en todos

los casos el hombre de antes de la caída de la que se trata aquí) es un camaleón que puede convertirse en mineral o en vegetal, en humano o en angelical. Vemos cómo las fórmulas de Pico permiten imaginar una versión extrema de la autonomía, según la cual los hombres no serían más que libertad e indeterminación, sin ninguna naturaleza positiva (nada está dado, todo es querido); en esto es en lo que encarna una versión del humanismo «orgulloso». Y, por mucho que entrevea la posibilidad de hacer «un uso funesto de la libre elección» (pág. 15), no deja de considerar esta presencia de la libertad como una razón para admirar y magnificar al hombre.

Tal vez Montaigne no conoce el texto de Pico, ni ensalza tampoco al hombre de la misma manera; sin embargo, se le aproxima cuando retoma por cuenta propia una distinción entre el hombre y los animales establecida por Plutarco. Su versión no es tan extrema como la de Pico. «Los oseznos, los cachorros, muestran [su] inclinación natural; pero los hombres, al lanzarse incontinentes [en seguida] en costumbres, en opiniones, en leyes, se cambian o se disfrazan fácilmente» (I, 26, pág. 149). En su texto (*Sur les délais de la justice divine*), Plutarco oponía la «franqueza» de los animales (sus crías revelan de inmediato sus caracteres hereditarios) a la hipocresía humana. Montaigne modifica significativamente el sentido de la fuente: en su caso, la oposición ya no es solamente entre franqueza e hipocresía, sino también entre el mantenimiento de lo «natural» y la posibilidad de cambiarlo. La facilidad del cambio no significa, no obstante, que antes de su intervención los hombres no fueran nada, como lo quería Pico; significa más bien que su identidad consiste en tener costumbres y elecciones diversas y modificables (pero siempre humanas: el hombre no puede escoger un destino de piedra sin dejar de ser hombre). Montaigne vislumbra por tanto la posibilidad de superar la oposición entre naturaleza y cultura: la naturaleza de los hombres es precisamente su capacidad de tener una cultura, una historia y una identidad individual; su

naturaleza consiste en no estar completamente determinados. Si el hombre individual no hubiera sido libre, su historia no tendría ningún interés en sí misma, y Montaigne no hubiera escrito sus *Essais*: la misma existencia del libro, dedicado a la búsqueda de sí mismo, es un indicio de que, para él, el individuo no es un simple juguete en manos de la Providencia.

Apoyándose en el antiguo escepticismo, Montaigne da el paso decisivo que marca el advenimiento de la modernidad: el bien no está definido por Dios, no se da en la naturaleza, es un producto de la voluntad humana: «Nuestro deber no tiene otra regla que la fortuita» (II, 12, pág. 578). La ley vence aquí a la naturaleza, y los valores son el efecto de las costumbres. Pero no hay que confundirse respecto al sentido que esta fórmula categórica tiene en Montaigne: la fortuidad misma no es fortuita, su misma posibilidad constituye la naturaleza del hombre. En cuanto a la costumbre, o segunda naturaleza, puede parecer tan inquebrantable como la primera. Antes que deducir de esta arbitrariedad, al modo de los Modernos, la posibilidad de recomponer las leyes como bien les parezca, Montaigne concluye, más cerca aquí de los Antiguos, que tenemos la libertad de comprender este orden independiente de nuestra voluntad personal, y de aceptar el lugar que en él está reservado para nosotros: para esto sirve la razón. La misma sumisión a esas leyes (fortuitas pero naturalizadas) podría vivirse en libertad: no las obedeceríamos porque, como los animales, no supiéramos hacer otra cosa, sino porque las habríamos comprendido y habríamos *escogido* la obediencia. «A Dios le plació dotarnos de alguna capacidad de discurso [razón] a fin de que no nos encontráramos, como los animales, servilmente sujetos a las leyes comunes, sino que nos aplicáramos a ellas mediante juicio y libertad voluntaria» (II, 8, pág. 387). Lo propio del hombre ya no parece ser aquí la razón sino la libertad; la misma razón es un medio de liberación.

Si las leyes de cada nación son arbitrarias en lugar de impuestas por la naturaleza o por Dios, ¿no resulta tenta-

dor someterlas al juicio humano, si no para fundarlas, al menos para evaluarlas? Montaigne parece pedir una libertad radical cuando escribe: «Esclavo sólo debo serlo de la razón» (III, 1, pág. 794). Pero esta frase se completa en seguida con una restricción: salvo en lo que atañe a las leyes de la ciudad. Montaigne reivindica la autonomía, pero una autonomía limitada: quiere actuar libremente en el marco de la ley, elegir su camino, pero sólo en lo que compete a su vida privada. La búsqueda de la mejor forma de gobierno en vistas a crear una ciudad ideal le parece un ejercicio vano, pues los hombres concretos no se presentan como naturalezas indeterminadas, sino como seres provistos de cultura y de historia. Hay que saber componer lo querido con lo dado: Montaigne no tiene tampoco nada de un humanista «orgulloso» y, en materia de orden social, sería incluso un conservador. «No por opinión sino en verdad, la excelente y mejor policía para cada nación es aquella bajo la cual se ha mantenido. [...] El cambio sólo da forma a la injusticia y a la tiranía» (III, 9, págs. 957-958). Volveremos más adelante sobre este tema (207, 240).

Descartes

En lo que concierne a las elecciones afectivas que rigen la vida privada, Descartes sigue la enseñanza de Montaigne; incluso más, la pone en práctica, puesto que Montaigne se contentaba con afirmar que, en principio, uno debería poder adoptar el país que mejor le conviniera para vivir; mientras que Descartes emigra, por esa misma razón, a los Países Bajos. La posibilidad de escoger forma parte de la condición humana: «Los hombres no son como los árboles» que no podrían crecer fuera de la tierra donde se han sembrado («À Brasset, 23-4-1649»): lo que los distingue es por tanto la libertad de elegir. Tenemos el derecho de habitar el lugar donde nos sentimos bien, antes que el de someternos al azar de nuestro nacimiento. Descartes ve incluso,

más que Montaigne, una ventaja en el hecho de no atarse demasiado a un país, ya sea patria de origen o patria elegida. «Manteniéndome como estoy, con un pie en un país y el otro en otro, encuentro mi condición muy feliz en el hecho de que es libre» («À Élisabeth, junio-julio de 1648»). El individuo se asienta tanto más fuertemente cuanto que no pertenece a un país; el desarraigo de la tierra natal (de las costumbres impuestas por el hábito) procura una ventaja. Descartes podrá de este modo, como Montaigne, preferir sus amigos, libremente escogidos, a los vecinos que las circunstancias hayan colocado junto a él. «Nada podría ocurrir que pudiera impedirme preferir la felicidad de vivir en el lugar donde se encuentre Vuestra Alteza, si la ocasión se presentara, a la de estar en mi propia patria» («À Élisabeth, 31-1-1648»).

Por otro lado, pero siempre de acuerdo con Montaigne, Descartes afirma someterse a las autoridades presentes para todo lo que ataña a sus acciones. Su primera regla de moral, dice, consiste en «obedecer a las leyes y a las costumbres de mi país» (*Discours de la méthode*, III, pág. 141). No se trata de que esas leyes o costumbres sean necesariamente buenas o razonables; pero si he escogido quedarme en un país y no en otro, debo «ajustarme a aquellos con los que tendré que vivir». Nos conformamos a las costumbres porque éstas son lo que son: es un simple argumento de autoridad. Descartes ilustra esta aptitud para la sumisión cuando elige no publicar su *Traité du monde*, a raíz de la condena de Galileo por parte de la Iglesia. Al saber que las opiniones de Galileo han suscitado el enojo «de las personas a las que me encomiendo» y, por lo tanto, cuya autoridad tiene todo el poder sobre sus acciones, decide guardar sus escritos para sí: el gesto de las autoridades «ha bastado para obligarme a cambiar la resolución que había tenido de publicarlos» (VI, pág. 167). Podemos juzgar que Descartes es más pusilánime que Montaigne, quien se había prestado al examen de su libro por parte de los servicios del papa pero no había seguido las recomendaciones

que éstos le habían dado; también podemos especular con el retraso de la evolución de la ciencia, provocado por esta decisión prudente (sabemos hoy que no hay nada de eso: ¡su física era falsa!). Queda que el principio es el mismo: sumisión afuera, libertad adentro. Son las rodillas de Descartes las que se doblan, y no su razón.

Pues desde otro punto de vista más, el que se refiere al trabajo de la razón, trabajo de conocimiento y de juicio, Descartes es mucho más radical que Montaigne: sólo el ejercicio autónomo de la razón merece respeto. Montaigne prefiere las cabezas bien hechas a las cabezas bien llenas; Descartes hace de esta diferencia el principio mismo de su método. Al mismo tiempo que recuerda que sus acciones públicas están sometidas a las autoridades del momento, no deja de precisar: «Pero para lo que entonces deseaba dedicar solamente a la búsqueda de la verdad, pensaba que hacía falta que hiciera todo lo contrario» (IV, pág. 147); sólo su razón tiene autoridad sobre sus pensamientos (VI, pág. 167). Por eso, la memoria se trata aquí peor todavía que en el caso de Montaigne: «No hay ninguna necesidad de la memoria en ninguna de las ciencias», declara perentoriamente en la linde de su carrera (en las *Cogitationes privatae*, pág. 230), allá los teólogos si quieren reivindicarla para su dominio. El famoso método de Descartes consiste por tanto, en un primer momento, en someter bajo la duda a todo saber que proceda del exterior, transmitido por la tradición; y, una vez terminado este trabajo de limpieza, en dar paso a un saber diferente, cierto y ya no solamente posible, del que el mismo sujeto sea responsable. De ahora en adelante, sólo el conocimiento autónomo —por oposición al que se mantiene gracias a la autoridad de las tradiciones— tendrá derecho a ser respetado. Toda la ciencia moderna se precipitará en la brecha abierta de este modo por Descartes.

Podríamos decir que la aportación de Descartes a la problemática de la autonomía se resume en dos características. La primera consiste en establecer una clara separa-

ción entre dos dominios, el del pensamiento y el de la acción. En el primero, no podríamos renunciar a nuestra libertad (el hombre está provisto de un libre arbitrio), mientras que la prudencia puede conducirnos a suspender la del segundo. La libertad en el sentido metafísico es inalienable; la libertad política depende de las circunstancias. Uno de los dominios (que incluye el conocimiento del mundo) exige la autonomía; el otro admite que renunciemos a ella. No se aplican, por lo tanto, los mismos principios en todas partes; el territorio de la existencia no es homogéneo. Esto también permite a Descartes reconciliar teología y filosofía. La revelación divina, escribe en los *Principes de philosophie*, produce un resultado «incomparablemente más cierto» que la imperfecta razón humana; sin embargo, no nos enseña nada sobre una gran parte del mundo, la de las «verdades con las que la teología no se mete»: la razón encuentra ahí todos sus derechos (I, 76, pág. 610). O también, nos sometemos a «la Providencia divina» cuyo «decreto eterno» es «infalible e inmutable»; no obstante, junto a ella, existen asimismo «las cosas» que dependen de «nuestro libre arbitrio» (*Les passions de l'âme*, pág. 146).

La segunda contribución de Descartes consiste en que la exigencia de autonomía en la esfera del espíritu es radical. Efectivamente, en relación a la actividad de conocer, Descartes rompe con la prudencia de Montaigne, que sometía la tradición (a la razón), pero sin repudiarla completamente. Descartes toma el camino del humanismo «orgulloso». El mejor saber es ahora aquel que no conserva nada de la tradición transmitida por la memoria. Ahora bien, al mismo tiempo, la calidad de ese saber se presenta como envidiable. El dominio del conocimiento humano tiene ciertamente unos límites; pero, en su interior, el método cartesiano es soberano. «No es necesario buscar más principios que los que he dado para acceder a todos los más altos conocimientos de los que el espíritu humano es capaz» (*Principes de philosophie*, «Préface», pág. 563). Los «frutos» de

esos principios incluyen no sólo la satisfacción legítima que obtenemos de la victoria sobre la ignorancia, sino también una mejora sensible de nuestras conductas: «Las verdades que contienen, al ser muy claras y muy ciertas, eliminarán cualquier tema de disputa, y dispondrán así a los espíritus para la dulzura y la concordia»; en suma, de este modo podremos «encaramarnos al más alto grado de sabiduría» (pág. 568).

Ahora bien, la intensidad del segundo postulado cartesiano terminará por amenazar la separación que se afirma en el primero. Voluntad y razón gozan de tal prestigio para el mismo Descartes que la decisión de sustraerles una parte importante de la existencia humana terminará tarde o temprano por parecer arbitraria. «Advierto en nosotros solamente una cosa que pueda darnos justa razón de apreciarnos —escribe Descartes— a saber, el uso de nuestro libre arbitrio, y el imperio que tenemos sobre nuestras voluntades; pues sólo por las acciones que dependen de ese libre arbitrio se nos puede elogiar o censurar; y nos hace en cierto modo semejantes a Dios al hacernos amos de nosotros mismos» (*Les passions de l'âme*, pág. 152). Pero si ponemos «la principal perfección del hombre» (*Principes de philosophie*, 37, pág. 587) en el libre uso de la voluntad, ¿por qué privar de ello al mundo público? Advertimos al mismo tiempo que el juicio de valor (la libertad es lo mejor que tenemos, lo más humano) conduce a tapizar la antropología de Descartes con un presupuesto «orgulloso»: saber que gracias a la voluntad somos amos en nuestra propia casa. «No existe un alma tan débil que no pueda, estando bien conducida, adquirir un poder absoluto sobre las pasiones», añade además (*Les passions de l'âme*, pág. 50). Ahora bien, el hecho no sigue al valor, ni tampoco a la inversa: podemos apreciar la libertad por encima de todo y no obstante admitir que nuestras pasiones, nuestro inconsciente o nuestra pertenencia a una cultura no siempre aceptan dejarse conducir por la voluntad, por muy iluminada que esté, sino que siguen influyendo sobre nuestras acciones.

Sin embargo, las comparaciones que utiliza el mismo Descartes habrían podido hacerle tomar algunas precauciones suplementarias. El segundo capítulo del *Discours de la méthode* se abre con un célebre paralelismo, supuestamente para hacernos notar intuitivamente la superioridad de una obra de razón sobre una obra de tradición. ¿No preferimos todos, pregunta Descartes, una ciudad construida según los planos de un solo arquitecto a una ciudad cuya disposición resultaría de la sucesión de numerosas generaciones de habitantes y de constructores? Tenemos, por tanto, a un lado, «la voluntad de algunos hombres con uso de razón», y, a otro, unas «viejas murallas que se construyeron con otros fines» y unas «calles tortuosas y desiguales» (II, pág. 133).

Descartes tuvo que tener raramente la ocasión de observar ciudades completamente nuevas; nosotros, que lo hacemos con una frecuencia mucho mayor, tenderíamos a juzgar lo contrario. Y no se debe a que, por demasiado modernos, sintamos obligadamente nostalgia por todo lo que es antiguo; sino porque la tradición es aquí como un aluvión que hubieran dejado la voluntad y la razón de los hombres que pertenecieron a las generaciones precedentes, muy superiores a la razón individual de un ingeniero contemporáneo (es la crítica conservadora al orgullo individualista). La oposición pertinente aquí se daría, no entre libertad y sumisión, sino entre varias formas de libertad, o de voluntad, o de razón. Dicho de otro modo, no porque una obra o una conducta eludan el dominio de una conciencia única son entonces «desrazonables» y merecedoras de una condena; inversamente, la ambición desmedida de uno conduce fácilmente al error, pues el error es humano, incluso cuando uno es sabio.

En principio, en cuanto se trata de acciones públicas, de leyes y de instituciones, de todo el orden social, Descartes retrocede a posiciones conservadoras cercanas a las de Montaigne: los inconvenientes de las leyes existentes a menudo ya han sido corregidos por el uso, dirá Descartes, mientras que el cambio es en sí mismo nocivo. La compara-

ción que ahora escoge es mucho más convincente que la de las ciudades nuevas: los caminos «que serpentean entre las montañas», establecidos a lo largo de los siglos pasados, son más cómodos que la solución que consistiría en «tomar el camino más recto, escalando rocas y descendiendo hasta el pie de los precipicios» (pág. 135). La tradición es más razonable que la innovación, pues la razón de varios es más fuerte que la de uno solo; sería desconcertante presentar esta oposición como la correspondiente a la tradición y la razón. Pero esta nueva comparación implica que hemos de prever, junto a lo querido, un espacio más amplio para lo dado: aun cuando nuestra razón presente no comprende su justificación, hay que suponer por principio que ésta existe.

Las barreras que Descartes coloca entre el mundo privado donde reina la libertad de razón y el mundo público que obedece a las tradiciones parecen realmente muy frágiles. «Esos grandes cuerpos, una vez abatidos, se vuelven a levantar con dificultad [...] y sus caídas son por fuerza muy duras», escribe en alusión a las instituciones públicas (pág. 134), como si esta observación fuera para cada cual una razón suficiente para renunciar a todo activismo. Pero los que creen en la omnipotencia de la razón y de la voluntad en el dominio del espíritu no se detienen por tan poco: sin romper huevos no se hacen tortillas, dicen; en cuanto a la reconstrucción, su dificultad no es una razón para renunciar, ya que el resultado, una obra del ingeniero social, será infinitamente más bello que lo que lo precedía. Lo que Descartes habría podido oponer frente a esto no es una limitación voluntaria del campo que controla la razón, sino la pluralidad de las formas sociales de ésta, y la falibilidad de la razón individual. Admitir que ninguno de nosotros podría dominar la totalidad de los procesos que constituyen la vida de las sociedades humanas no significa que debamos renunciar a la autonomía de la razón, sino solamente al orgullo del individuo.

«Me di cuenta de que no habría verdaderamente posibilidad ninguna de que un particular tuviera el propósito

de reformar un Estado cambiándolo todo desde los cimientos y derribándolo para levantarlo de nuevo» (pág. 134): ¿no vemos aquí el retrato en huecograbado de un revolucionario por venir, por ejemplo, de Robespierre, que no dudaría en echarlo todo abajo para construirlo nuevamente? ¿Por qué abstenerse de lanzarse en semejante revolución, cuando ésta procedería del único principio que merece alabanza en el hombre? ¿Por qué titubear a la hora de ser como Dios en todo, no sólo en las actividades intelectuales, sino también en el mundo público?, ¿por qué construir solamente ciudades racionales, y no también sociedades e individuos, para convertirse así en el «único arquitecto» (pág. 132)? Los hombres de letras se pondrán de acuerdo en ello la víspera de la Revolución francesa; como dice Tocqueville, en ese momento «todos piensan que conviene reemplazar las costumbres complicadas y tradicionales que rigen la sociedad de su tiempo por reglas simples y elementales, extraídas de la razón y de la ley natural» (*Ancien Régime*, III, 1, pág. 230).

La proposición de Descartes querría combinar moderación y radicalidad. «Mi propósito no se ha extendido nunca más allá de la tarea de reformar mis propios pensamientos y de construir sobre un fondo enteramente mío» (*Discours de la méthode*, II, pág. 135). La poca extensión del campo de la acción (sólo mis pensamientos) no ofrece, sin embargo, una resistencia suficiente a la ambición de dominio: «enteramente mío»; la cantidad cederá ante la calidad, y la dominación sin distribución se generalizará, barriendo a su paso todas las barreras que supuestamente la contienen. Pero el deslizamiento se preparaba ya en el mismo texto de Descartes, que contaba con el aumento del saber para mejorar las conductas. Los partidarios de las Luces serán sus herederos a este respecto, y habrá que esperar a Rousseau para ver enunciado este principio: el saber no conduce por sí mismo a la sabiduría. Descartes no es un cientificista, pero el poder total que atribuye a la voluntad y a la razón del individuo prepara las justificaciones teóricas que los cientificistas darán a su propia política.

Descartes, humanista «orgulloso», no puede en cambio ser tachado de «ingenuidad»: el hombre no es bueno porque sea libre. Descartes se dedica a mostrar, en la *Quatrième Méditation,* que el conocimiento de lo verdadero y del bien no disminuye mi libertad sino que, al contrario, la aumenta, pues mis elecciones están ahora mejor iluminadas; la libertad humana es pues compatible con la omnipotencia divina. Asimismo, cuando Hobbes le recuerda la objeción calvinista, que hace abandonar la libertad en beneficio de la gracia, se contenta con remitir nuestra experiencia común a la capacidad que tenemos todos de ejercer nuestra voluntad (la libertad no es más que eso). Lo cual quiere decir que, al ser el bien elegido y no impuesto, el mal habría podido ocupar su lugar; se trata de un argumento tradicional que encontramos, por ejemplo, en Erasmo.

Ahora bien, Descartes va un poco más lejos: es precisamente la elección del mal la que manifestaría más claramente la existencia de nuestra libertad. «Una mayor libertad consiste [...] en un uso mayor de ese poder positivo que tenemos de seguir lo peor, aun cuando vemos lo mejor.» Podríamos incluso imaginar que hacemos el mal adrede, para probar nuestra autonomía. «Siempre nos resulta posible abstenernos de perseguir un bien claramente conocido o de admitir una verdad evidente, con tal que pensemos que es un bien confirmar de ese modo nuestro libre arbitrio» («Al P. Mesland, 9-2-1645»). Pero si la principal perfección del hombre reside en el ejercicio de ese mismo libre arbitrio, ¿no se reconoce con ello que no hay nada más humano que el mal y que existen excelentes razones de su abundante presencia en la tierra? Plenamente consciente de la imperfección moral de los hombres, Descartes no suscribe la tesis de la imperfección intelectual definitiva; su humildad respecto a lo primero choca con su orgullo en cuanto a lo segundo. Él mismo no tiene ningún reparo en hacer que esas dos actitudes cohabiten, y la revolución del espíritu que promueve no lo

aproxima nunca a ninguna revolución en los actos. Sus sucesores y discípulos, con todo, no tendrán siempre su misma prudencia.

MONTESQUIEU

Admirador de Montaigne y de Descartes, Montesquieu es percibido por sus contemporáneos y por la mayoría de sus lectores posteriores como un defensor de la idea según la cual las conductas humanas son un producto de las condiciones geográficas e históricas de los países en que viven los hombres. Su obra principal, *L'esprit des lois*, fruto de un cuarto de siglo de observación, de análisis y de meditación, ¿no constituye la mayor síntesis realizada hasta entonces de los conocimientos sobre las costumbres de los pueblos en relación con sus leyes, y, por ello, el punto de partida de las ciencias sociales modernas? Si hubiera sido ése el pensamiento de Montesquieu, no ocuparía un lugar en la familia de los humanistas, sino que pertenecería a la de los cientificistas. Pero, ¿fue ése?

En el mismo Montesquieu no faltan declaraciones programáticas que parecen justificar semejante interpretación. Al resumir sus *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains*, escribe: «No es la fortuna quien domina el mundo», ni el azar, por tanto, ni el accidente. «Existen causas generales, morales o físicas, que actúan en cada monarquía, la elevan, la mantienen o la precipitan; todos los accidentes están sometidos a esas causas [...]: en una palabra, la marcha principal arrastra consigo a todos los accidentes particulares» (XVIII, pág. 472). Este precepto será empleado en *L'esprit des lois*, particularmente en las partes tres a cinco, que examinan en detalle esta acción de las «causas físicas o morales»: el clima (libro XIV), el terreno (libro XVIII), las formas de comercio y las modalidades de trabajo (libros XX al XXII), la naturaleza de la población (libro XIII) y la religión (libros XXIV y XXV).

Es indudable que Montesquieu otorga una gran importancia al contexto en que se produce cada acción. Por lo demás, aspira también a captar el designio del Dios creador, o a encontrar, más allá de las instituciones humanas, la verdadera «naturaleza de las cosas». Por lo tanto, todo ocurre como si se pudiera establecer en su obra una cierta continuidad entre la «naturaleza» de los Antiguos (la armonía del cosmos, la voluntad de Dios) y la de los Modernos (las causas físicas y morales), entre la fatalidad de los creyentes y la de los ateos. Pero si, desde este punto de vista, el pensamiento de Montesquieu entraña una cierta ambigüedad, es al contrario sistemático en su rechazo de atribuir una extensión ilimitada a esa causalidad. Más exactamente: del hecho de que todo sea efecto de una causa no se sigue en absoluto que no se lo pueda cambiar; el determinismo filosófico no excluye la voluntad política.

En el debate ideológico que enfrenta a agustinianos y pelagianos, a los que piensan que la salvación depende de la predestinación y la gracia divinas, con los que sostienen que las obras humanas son, por contra, decisivas, Montesquieu se alinearía junto a estos últimos. San Pablo dijo que el hombre estaba entre las manos de Dios como la arcilla inerte entre las del alfarero; pero si así fuera, ¿para qué el hombre?, podrían preguntarse Montesquieu y Erasmo. Es preciso que el hombre haya sido destinado a algún objetivo. Ahora bien, lo que distingue al hombre del resto de la creación es el mayor grado de indeterminación que lo caracteriza; sirve pues al designio de Dios convirtiéndose él mismo en responsable de sus actos. Incluso en ausencia de predestinación y de gracia, el hombre no está definitivamente perdido: puede salvarse mediante sus propios esfuerzos. «Dios asigna a veces al hombre [la predestinación], con la cual queda infaliblemente salvado, pero sin la cual no deja de poder ser salvado» (*Mes pensées*, pág. 674).

Constituiría pues un serio malentendido atribuir a Montesquieu, sin más, una posición de resignación. Ahora bien, ese malentendido es ya el de sus primeros lectores y

se explica probablemente por el hecho de que la libertad es un principio que se plantea de una vez por todas y que, por definición, no depende del saber, mientras que las determinaciones se pueden observar, registrar y analizar. Son ellas quienes forman el objeto primero del *Espíritu de las leyes*. Por eso, durante mucho tiempo se ha considerado que Montesquieu era un determinista puro, al confundirse coacción epistemológica e hipótesis ontológica. Por consiguiente, Montesquieu se ve obligado a combatir continuamente el malentendido, insistiendo en que su objetivo no es mostrar que la voluntad es impotente.

La razón del margen de indeterminismo que Montesquieu reserva para el movimiento de la historia se encuentra, en primer lugar, en la misma pluralidad de los determinismos: cada una de las causas tiene múltiples efectos, y cada uno de los efectos puede provenir de numerosas causas. «Aunque cada efecto dependa de una causa general, se mezclan con ella tantas otras causas particulares que cada efecto tiene, en cierto modo, una causa aparte», escribe en su *Ensayo sobre el gusto* (pág. 851); o también: «La mayoría de los efectos [...] llegan por vías tan singulares y dependen de razones tan imperceptibles o alejadas que no los podemos prever» (*Traité des devoirs*, pág. 182). El mundo no es irracional pero puede resultar impenetrable; está sobredeterminado antes que indeterminado —pero a fin de cuentas viene a ser lo mismo—. Así, las leyes conocen excepciones aparentes. Y por esta razón, Montesquieu se encuentra en las antípodas del utopismo cientificista: no cree que las leyes de la sociedad puedan llegar a ser perfectamente transparentes, ni que sea posible fundar una política en la ciencia que nos proporciona su conocimiento.

Esto no es todo. Montesquieu distingue, como hemos visto, las causas físicas (clima, condiciones geográficas) de las morales (religión, formas de comercio y de trabajo, costumbres); ahora bien, si insiste en el poder de las primeras, es con objeto de prepararnos mejor para, llegado el caso, poder modificarlas. Aunque «el imperio del clima sea el

primero de todos los imperios» (*L'esprit des lois*, XIX, pág. 14), es posible «vencer la pereza del clima» (XIV, pág. 7); y Montesquieu declara: «Los malos legisladores son aquellos que han favorecido los vicios del clima y los buenos son aquellos que los han combatido» (XIV, pág. 5). El despotismo es más frecuente en los países que tienen una gran extensión y en los climas extremos; los gobiernos moderados prosperan en climas templados, no hay que asombrarse: a la república la favorece el pequeño territorio, y a la monarquía el mediano. Pero no hay que contar demasiado con ello: «Si [...] el despotismo se estableciera en cierto lugar, no habría costumbre ni clima que lo derrocara» (VIII, pág. 8). En otras palabras, las causas morales son más poderosas que las causas físicas. A Montesquieu le irrita la incomprensión de sus lectores en este punto y no renuncia a expresarlo claramente en las Explicaciones que dirige a la Sorbona tras las críticas recibidas por su obra: «El libro *Del espíritu de las leyes* establece un triunfo perpetuo de la moral sobre el clima, o mejor, en general, sobre las causas físicas» (pág. 824).

Montesquieu había abordado directamente esta cuestión en un texto contemporáneo de *L'esprit des lois* que no llegó a publicarse, el *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*, donde, tras haber revisado «causas físicas» y «causas morales», concluía: «Las causas morales forman en mayor medida el carácter general de una nación y deciden en mayor medida la calidad de su espíritu que las causas físicas» (pág. 493). Ahora bien, si el hombre puede modificar las causas físicas transformando el marco natural en el que vive, las causas morales permiten con creces la intervención de su voluntad. Esa intervención tiene un nombre: educación. Montesquieu distingue dos grandes formas de educación: la educación «particular», específica de cada individuo (estudios, viajes, encuentros); y la educación «general», que se recibe a través de las leyes, la religión, las costumbres o incluso el deseo de imitar a los grandes de este mundo. Por todos esos medios,

es por tanto posible superar la fuerza determinante de las condiciones que preexisten a la intervención voluntaria. Éstas no deben ignorarse pero no son más que simples datos preliminares; son los hombres quienes, en última instancia, hacen sus leyes y su vida. El determinismo de las «causas morales y físicas» no los priva de su libertad de actuar y no los descarga de la responsabilidad de sus actos. Montesquieu concluye: «Nos hacemos el espíritu que nos place, y somos sus verdaderos artesanos» (*Essai sur les causes*, pág. 494).

Si tantas cosas dependen de la voluntad, ¿para qué aferrarse durante tanto tiempo al estudio de las causas que no dependen de ella? La razón de ello es que, para Montesquieu, la mejor acción es aquella que se ejerce —es el momento de decirlo— con conocimiento de causa. Para superar la acción del clima, hay que empezar por conocerla. Para paliar los inconvenientes de una forma determinada de comercio, primero hay que estudiarla. Incluso más: la acción más eficaz no es aquella que se opone frontalmente a las tendencias presentes sino aquella que elige una vía indirecta y modifica previamente las condiciones de esas tendencias. La educación transformará eficazmente el espíritu de la nación y permitirá alcanzar el objetivo deseado con una rapidez mayor que la que proporcionaría una ley que se le opusiera frontalmente; por esta razón, es preciso conocer ese espíritu.

Al principio del prefacio al *L'esprit des lois*, Montesquieu anuncia: «Primero, he examinado a los hombres, y he creído que, en esta diversidad infinita de leyes y costumbres, no sólo sus fantasías los conducían». Tenemos tendencia a leer esta afirmación como una litote, y a interpretar que nunca los conducen. Pero debe tomarse literalmente. Las acciones humanas no son puramente arbitrarias, están condicionadas por mil factores que se prestan al conocimiento (ése es el objeto de su libro); pero no se encuentran por ello completamente determinadas. La fantasía, es decir, también, la voluntad, preserva su parte. Es difícil que un espíritu monis-

ta admita el «no sólo»; sin embargo, es el «no sólo» quien designa la posición de Montesquieu, un humanista desprovisto de todo orgullo. El elemento arbitrario en la acción humana es, a sus ojos, irreductible. Lo que podemos decir, en cambio, a favor de la opción determinista es que ese arbitrario disminuye en la medida en que nos alejamos del individuo para acercarnos a las generalizaciones en el tiempo y el espacio: los grandes números obedecen mejor a las leyes que los individuos. «Estas causas se vuelven menos arbitrarias a medida que tienen un efecto más general. Así, conocemos mejor lo que da un cierto carácter a una nación que lo que da un cierto espíritu a un particular, lo que modifica a uno de los sexos que lo que afecta a un solo hombre, lo que conforma el genio de las sociedades que han adoptado un tipo de vida que el de una sola persona» (*Essai sur les causes*, pág. 485).

Esta interpretación de la condición humana se encuentra en la base del análisis al que Montesquieu somete a los regímenes políticos. Más allá de las variadas formas que éstos revelan, una gran categoría estructura su campo, la que opone los regímenes despóticos a los regímenes moderados. La diferencia entre ambos —volveremos a ella (113)— consiste en que los primeros dejan que todos los poderes se concentren en unas mismas manos, mientras que los segundos permiten un cierto equilibrio de los poderes. Ahora bien, el análisis de Montesquieu no es en absoluto neutro: estigmatiza y caricaturiza el despotismo y alaba la moderación. La distribución del poder entre varias instancias es un bien porque brinda al individuo más oportunidades de actuar en función de su voluntad —lo cual corresponde mejor a la naturaleza del hombre.

Al tener los seres humanos como propio, más que los otros seres vivientes, el actuar por sí mismos, se sigue de ello una consecuencia para sus instituciones: éstas sólo son buenas si no entorpecen esa autonomía de acción. La libertad política, que los Estados garantizan más o menos, no se confunde con la libertad de principio del ser humano, es

decir, con su relativa indeterminación; sin embargo, ésta justifica a aquélla. «Todo hombre que supuestamente tenga un alma libre debe ser gobernado por sí mismo», escribe Montesquieu (*L'esprit del lois*, XI, pág. 6). Aunque contrario a Hobbes en otros lugares, suscribe aquí otra de sus tesis fundamentales, a saber, que el hombre se caracteriza por su preferencia por la libertad: «Nadie, o casi nadie, es tan estúpido como para juzgar que no sea más justo gobernarse a sí mismo que abandonarse al gobierno de otro», escribía Hobbes (*Du citoyen*, III, pág. 13). Los buenos regímenes políticos son aquellos que preservan este margen de libertad para los individuos. Pero Montesquieu, no más que Hobbes, tampoco extiende la exigencia de autonomía a los mismos regímenes. En algunos de ellos, como la república, el pueblo quiere, a su vez, gobernarse a sí mismo: «Que el pueblo haga las leyes es también una ley fundamental de la democracia» (*L'esprit des lois*, II, pág. 2). Pero en la monarquía, que sin embargo también es un régimen legítimo, ya que asegura la libertad del individuo, la exigencia de la soberanía del pueblo no tendría sentido. No se puede extrapolar, por tanto, del individuo al Estado.

Rousseau

Un siglo después de Descartes, Rousseau ya no siente la necesidad de exigir la autonomía de la razón en materia de conocimiento del mundo: en la época de la *Enciclopedia*, se trata de un asunto ya comprendido; la observación empírica y la argumentación lógica han sustituido a la dócil transmisión del saber escolástico. Por otro lado, al igual que Montaigne o Descartes, Rousseau no es un revolucionario: considera que las acciones de los individuos deben permanecer sometidas a las leyes en vigor, aun cuando estas leyes dejen que desear en cuanto a su justicia. Este punto merece ser subrayado, pues sabemos que Rousseau no deja de reflexionar sobre los «principios del derecho político» (ése

es el subtítulo del *Contrat social*), actividad que Montaigne y Descartes consideraban infructuosa; y que, treinta años más tarde, los revolucionarios transformarán su doctrina en programa de acción. Pero, como dice Rousseau, «nada en el mundo es tan diferente» como la meditación sobre los principios, por un lado, y la práctica social concreta, por otro (*Émile*, V, pág. 836). Una maneja abstracciones, y la otra trata de la conducta de los hombres que son presa de las pasiones; existe entre ambas una solución de continuidad. En la práctica, Rousseau —como Descartes— elige, si es preciso, exiliarse, pero nunca rebelarse.

Al mismo tiempo, Rousseau retoma y amplía el principio que Descartes formulaba en *Les passsions de l'âme*: sólo puede ser virtuoso el acto que llevamos a cabo libremente. La «libertad moral», acepta Rousseau, «hace al hombre dueño de sí mismo ella sola» (*Contrat social*, I, 8, pág. 365); lo explica más extensamente en el *Emilio*, donde hace de la libertad el «tercer artículo de fe» del vicario saboyano (IV, pág. 587). Por lo que toca a las acciones humanas, «no es la palabra "libertad" la que no significa nada, sino la de "necesidad"» (pág. 586). El hombre es libre en sus acciones, sean cuales sean las fuerzas que pesan sobre él; «actúa por sí mismo» y por esta razón puede hacer el bien o el mal. Esto no sería así si sus actos se los dictara exclusivamente la Providencia o su naturaleza. Como Montaigne, como Montesquieu, Rousseau ve en esta libertad y, por lo tanto, en la posibilidad de realizar el bien y el mal, la diferencia decisiva entre el hombre y los animales. «La sola Naturaleza lo hace todo en las operaciones del animal, allí donde el hombre compite por las suyas en calidad de agente libre. El primero escoge o rechaza por instinto; el segundo, por un acto de libertad. [...] La Naturaleza manda sobre todos los animales y éstos obedecen. El hombre siente la misma impresión, pero se reconoce libre de aceptar o de resistirse» (*Inégalité*, I, págs. 141-142).

Advertiremos aquí que Rousseau no suscribe la versión «orgullosa» de la doctrina humanista. El hombre «compi-

te» por la orientación de su destino, no lo dirige él solo: la acción humana resulta de dos fuerzas, naturaleza y libertad. El hombre no se escapa completamente de los mandatos de la naturaleza; tiene, sin embargo, un margen de maniobra que no se encuentra en los animales: puede también resistirse. No menos que otras especies, tiene una naturaleza, pero ésta es menos apremiante. Y en toda su reflexión, Rousseau intentará articular lo dado y lo querido: el amor a sí mismo y la piedad están en la naturaleza del hombre, al tiempo que son igualmente la base de sus virtudes, las cuales se derivan de su voluntad.

La principal inflexión que Rousseau le da a la doctrina humanista de la autonomía se encuentra sin embargo en otra parte: en el hecho de haberla extendido del mundo privado, donde la tenían encerrada Montaigne y Descartes, al mundo público; o mejor, del sujeto individual a un sujeto colectivo (el pueblo). El apego que Rousseau manifiesta respecto a la libertad política no es, en sí mismo, una verdadera innovación. Que, en su vida pública, un individuo sea gobernado por leyes que se da él mismo, antes que someterse a unas órdenes que vienen de otro lado, es la idea que los griegos ya tienen de la libertad política. Además, la democracia se opone a la tiranía en que, en esta última, el poder depende de la arbitrariedad del jefe, mientras que en aquélla resulta de la voluntad común de todos los ciudadanos. Teseo, en *Las suplicantes* de Eurípides, puede decir: «Esta ciudad no está en poder de una sola persona: es libre. El pueblo reina, y todos los ciudadanos, magistrados anuales, administran el Estado por turno» (*Les suppliantes*, pág. 403-406). Con la idea de autonomía política, Rousseau se vincula al pensamiento político griego (del que encontrábamos menos huellas en las formas de autonomía que reivindicaban Montaigne y Descartes); la «voluntad general» de Rousseau está estrechamente ligada a lo que Benjamin Constant llamará la «libertad de los Antiguos». Sin embargo, le da una forma que conmueve a los Modernos.

Las fórmulas de Rousseau son radicales. ¿Qué es lo que confiere legitimidad a un régimen político, a una institución o a una ley? Evidentemente, su mera existencia no basta, del mismo modo que la mera notoriedad de una opinión no demostraba, a los ojos de Descartes, su veracidad. Los hechos no permiten que el derecho concluya. ¿Qué significa la presencia de una convención social? Que durante un conflicto anterior, ha vencido a las leyes, reglas e instituciones rivales. La tradición —la historia— consagra el triunfo de la fuerza, no el del derecho. Por eso Rousseau inicia su investigación poniendo resueltamente a un lado todas las «lecciones de la historia», y todas las «razones» que creemos descubrir en ellas. «Empecemos pues por apartar todos los hechos», escribe brutalmente al principio del *Discours sur l'inégalité* (pág. 132); y, desde las primeras páginas del *Contrat social,* ataca a Grocio, quien, a sus ojos, ha cometido el error de evocar como argumentos ejemplos sacados de la historia. «Su más constante modo de razonar consiste en establecer siempre el derecho en base al hecho. Se podría emplear un método más consecuente, pero no más favorable a los tiranos» (I, 2, pág. 353).

El único gobierno legítimo de un país es aquel que ha sido elegido por la libre voluntad del pueblo de ese país; es la famosa voluntad general. Dado que todos han aceptado el contrato social de una vida común reglada por leyes, cada uno participa de esa voluntad general. Es la ley la que «le enseña a actuar según las máximas de su propio juicio» (*Économie politique,* pág. 248): su juicio, y no el de otro. El individuo elige actuar en función de su propia voluntad, y esa acción consiste en formar una voluntad general que dicte leyes que puedan aplicarse a todos. Al mismo tiempo, la libertad de su voluntad otorga legitimidad a la ley. Vemos así cómo el razonamiento pasa de la autonomía del individuo a la del régimen político: «el hombre, al haber nacido libre y dueño de sí mismo» (*Contrat social,* IV, 2, pág. 440), sólo es libre (y por tanto

legítimo) aquel régimen al que se adhiere libremente. De ahí la siguiente fórmula, cuyo potencial revolucionario se explotará treinta años más tarde: «Todo gobierno legítimo es republicano» (II, 6, pág. 380). O, dicho de otro modo: sólo la república es legítima.

No obstante, Rousseau no cae, tampoco en este plano, en el humanismo «orgulloso». Únicamente la voluntad general confiere legitimidad; pero ello no significa que las leyes concretas deban ser un producto suyo exclusivamente. Rousseau, aquí, se muestra cercano a Montesquieu, quien veía las buenas leyes como una culminación de la larga interacción entre lo que se da —las condiciones geográficas y climáticas, la historia, las formas de religión o de comercio— y lo que se quiere o se inspira en un ideal, el de la moderación, que permitía a Montesquieu condenar a todas las tiranías bajo el cielo. A su vez, Rousseau no imagina al hombre, ni a la sociedad, como una tabla rasa sobre la cual se pudiera, en función únicamente de la voluntad, edificar nuevas construcciones. Sabe que no se puede hacer abstracción de su historia ni de su cultura; y escribe: «Se debe asignar a cada pueblo un sistema particular de institución, que sea el mejor, tal vez no en sí mismo, pero sí para el Estado al que se destina. [...] Más allá de las máximas comunes a todos, cada pueblo encierra en sí mismo alguna causa que las ordena de un modo particular y que convierte su legislación en una legislación que sólo es propia de ese pueblo» (*Contrat social,* II, 11, págs. 392-393). El arte de gobernar no consiste en razonar en abstracto, sino en transformar juiciosamente los principios generales de acuerdo con las circunstancias de tiempo y de lugar; se dirige a hombres reales, y no a los santos ni a los sabios. Simplemente, lo que era central para Montesquieu será marginal para Rousseau, y recíprocamente.

Por último, debemos detenernos en otra faceta de la autonomía. Tengo que poder actuar de acuerdo con mis preferencias y mis gustos, en lugar de obedecer al azar, a las convenciones o a la naturaleza, decían Montaigne y Des-

cartes; por ejemplo, vivir con mis amigos antes que con mis primos. No obstante, el mismo Montaigne ya advertía que esta autonomía puramente personal se revelaba mucho más difícil de lo que se podía imaginar, pues cada cual sufre la presión de la opinión común: cree conducirse por sí mismo y, en realidad, no hace más que conformarse a una moda, a un dictado venido de otra parte. «Nos defraudan (frustran) nuestras propias utilidades para conformar las apariencias a la opinión común. No nos preocupa tanto cuál sea nuestro ser en nosotros y en efecto, como cuál sea en el conocimiento público» (III, 9, pág. 955).

Los moralistas del siglo XVII aprobarán este mismo sentido: el hombre cree elegir, pero se somete en realidad a modas y gustos que le son extraños. Cree actuar por sí mismo, cuando son los demás quienes le dictan su conducta. Pascal escribe: «No nos contentamos con la vida que tenemos en nosotros y en nuestro propio ser; queremos vivir en la idea de los demás de una vida imaginaria, y para ello nos esforzamos por parecer» (B. 147, L. 806). El parecer vence al ser. Ahora bien, el parecer nos lo imponen los demás: nuestra autonomía es por tanto ilusoria. Lo mismo opina La Rochefoucauld: la gente «cree que hay que imitar lo que ve hacer a los demás [...]. Cada cual quiere ser otro, y dejar de ser lo que es» (*Réflexions diverses*, III). Pretendemos desear y juzgar a partir de nosotros mismos, pero esta pretensión no esconde, la mayoría de las veces, más que una ilusión. «Nos olvidamos, y nos alejamos insensiblemente, de nosotros mismos», no tenemos un oído lo suficientemente sensible como para escuchar en nosotros mismos nuestros propios pensamientos y sentimientos. Lo que escuchamos en su lugar, y a lo que nos sometemos, son las costumbres, las modas y los gustos que leemos en la mirada de los demás.

Rousseau concede, ya lo veremos (131), un lugar todavía más importante a esta toma en consideración de la mirada que los demás dirigen sobre nosotros; pero se pregunta también por las maneras de liberarse de ella. No basta con

decir «es mi voluntad», pues nuestros deseos no obedecen a la voluntad, sino a fuerzas que son inconscientes en nosotros; no elegimos libremente a los seres que amamos. Rousseau se propone por tanto actuar sobre esas fuerzas inconscientes mediante un método apropiado, al que llama, en el *Émile*, «educación negativa». Ésta consiste, en una primera aproximación, en incitar al niño a conocer sus propios gustos, protegiéndolo de los discursos portadores de valores que circulan a su alrededor —volveré a ello (262)—. Por esta razón, el niño ve a pocos adultos aparte de su preceptor, y lee muy pocos libros (a excepción —reveladora— de *Robinson Crusoe*: el héroe de esta novela vive, en su isla, al margen de los juicios que expresan los demás). El objetivo de la operación no es convertirlo en un salvaje, sino en un ser autónomo —inclusive en sus gustos y preferencias—. «Encerrado en el torbellino social, basta con que no se deje arrastrar hacia él, ni por las pasiones ni por las opiniones de los hombres; que vea a través de sus ojos, que sienta a través de su corazón, que ninguna autoridad lo gobierne si no es la de su propia razón» (IV, pág. 551).

Se trataría de un «hombre natural» que, no obstante, no sería en absoluto extraño a la sociedad. Lo que Emilio habrá aprendido a evitar, en efecto, no es la sociabilidad, sino la sumisión servil a las opiniones corrientes y las convenciones irrisorias, el hábito de comportarse de acuerdo con las normas presentes aun cuando éstas cambien sin parar, o la preocupación por el juicio que la muchedumbre pueda tener de él (el «qué dirán»). Cual antiguo filósofo «cínico», la persona educada como Emilio actuará «sin preocuparse de las apreciaciones arbitrarias que no tienen otra ley que la moda o los prejuicios» (pág. 670). Saint-Preux ya decía: «El primer inconveniente de las ciudades es que, en ellas, los hombres se convierten en lo que no son, y la sociedad les da, por así decirlo, un ser distinto al suyo». Las mujeres, especialmente, «extraen de la mirada del otro la única existencia que les preocupa» (*La nouvelle Héloïse*, II, 21, pág. 273).

Esta deriva que ya había descrito La Rochefoucauld la asocia por tanto Rousseau más particularmente con la vida ciudadana y, podríamos añadir, con la sociedad moderna. Pero el hombre social no se confunde con el hombre mundano. «El hombre del mundo está completo en su máscara. Al no encontrarse casi nunca en sí mismo, se siente siempre extranjero y a disgusto cuando se lo obliga a entrar en sí mismo. Para él, lo que es no es nada y lo que parece lo es todo» (*Émile*, IV, pág. 515). El ser y el parecer son igualmente sociales, pero el individuo que se atiene únicamente al parecer ha renunciado a su autonomía. Rousseau encuentra aquí otra idea de La Rochefoucauld (y de los estoicos): hay que saber asumirse, escapar de la alienación (en el sentido literal de sumisión al otro), aunque ésta fuera el resultado de una aspiración al bien. «Si uno prefiere ser otro antes que uno mismo, ese otro ya puede ser Sócrates o Catón, que todo ha salido mal; el que empieza a volverse extraño a sí mismo no tarda mucho en olvidarse del todo» (pág. 535). Rousseau sugiere que la sumisión a su propia naturaleza hace correr al individuo un riesgo menor que el que correría sometiéndose al modelo del otro. Una vez educado de esta manera, el individuo sabrá preservar la autonomía de sus sentimientos y sus deseos: la libertad se podrá vivir en armonía con la naturaleza antes que en oposición a ella.

Constant

Con Rousseau, la extensión de la noción de autonomía no conoce límites: interviene en el conocimiento y en la acción, en la vida pública y en la vida privada; y, sin embargo, no es absoluta, sino limitada. Los humanistas no desconocen el poder de lo dado, ni el de la naturaleza física ni el de la costumbre social; piensan, no obstante, que la *liberación* es siempre posible. La vida humana es un jardín imperfecto, y la autonomía es una planta que hay que cuidar para que se

desarrolle. La libertad (mayor o menor) es el resultado de un proceso y, por lo tanto, un objetivo inscrito en nosotros que puede, por añadidura, convertirse en el horizonte de las instituciones políticas. La autonomía del *yo* es sin duda parcial, pero es omnipresente; fundada en la relativa indeterminación del ser humano, permite orientar su vida pública y privada. Primer elemento constitutivo de la doctrina humanista, su afirmación señala una situación irreversible. Sin embargo, esta unión de principios y acción pensada por Rousseau todavía no forma parte de la práctica. Será cosa hecha el día después de la Revolución francesa: las ideas de Rousseau o de sus predecesores se transforman en programa político, y se pasa de las palabras a los actos. Ahora bien, la misma victoria de la autonomía hará surgir en otros lugares un peligro ignorado hasta ese momento. El mérito de su descubrimiento corresponde a Benjamin Constant.

Hay que decir, en primer lugar, que Constant fue especialmente sensible al poder del condicionamiento histórico: sabe cuánto pesa el pasado sobre el presente y en qué medida el contexto influye en la acción individual. «Un siglo es el resultado necesario de los que lo preceden. Un siglo no puede ser nunca más que lo que es» (*Littérature du XVIII^e siècle*, pág. 528). Sin ser forzosamente conscientes de ello, los individuos participan del espíritu de su tiempo. «Las cosas humanas tienen una marcha progresiva, independiente de los hombres, y a la que éstos obedecen sin conocerla. Su misma voluntad está incluida en ella, porque no pueden querer nunca más que lo que es de su interés, y su interés depende de las circunstancias coexistentes» (*Polythéisme*, XIV, pág. 3; II, pág. 168). La mejor actitud que se puede tener parece pues la aceptación de esta determinación. «Si la especie humana sigue una marcha invariable, uno debe someterse a ella. Sólo la resignación hará que los hombres eviten luchas insensatas y horrorosas desgracias» (*Pensées détachées*, pág. 603).

Nos equivocaríamos, sin embargo, si tomáramos a Constant por un determinista puro. Precisamente, porque

no ignora la fuerza de las series causales que producen sus argumentos contra el determinismo integral. Efectivamente, al retomar la idea de Montesquieu, Constant toma la precaución de precisar que, incluso cuando las condiciones históricas determinan el movimiento de conjunto, dejan un gran margen de libertad para los individuos. «Todo es moral en los individuos, pero todo es físico en las masas. [...] Cada cual es libre individualmente porque no tiene nada que ver, individualmente, más que consigo mismo, o con fuerzas iguales a las suyas. Pero en cuanto entra en un conjunto, deja de ser libre» (*Littérature du XVIII' siècle*, pág. 528). El individuo actúa de acuerdo con su voluntad; por lo tanto, sus actos pueden ser evaluados en el plano moral (es inútil añadir que aquí se trata de un individuo «de principio», y no de la persona concreta, tomada de una red de dependencias, sometida a sus superiores y que no tiene nunca «que ver sólo consigo misma»). Pero, en tanto que miembros de un conjunto —de un pueblo, de una época—, los individuos se ven arrastrados por un movimiento que los engloba: una fuerza invisible los conduce hacia un objetivo que le es propio.

Por lo que toca a la acción política, Constant no añade la exigencia de una nueva autonomía junto a las que ya se han formulado. ¿Cómo puede hacerlo? Confirma las demandas de sus predecesores. Para él, resulta evidente que los individuos tienen derecho a hacer un uso libre de su razón para conocer el mundo o para formular juicios. Suscribe también el principio de Rousseau según el cual el poder político emana de la voluntad general: el pueblo es soberano. «En una palabra, en el mundo sólo existen dos poderes: uno, ilegítimo, es la fuerza; el otro, legítimo, es la voluntad general» (*Principes de politique*, I, 2, pág. 32). Descubre, no obstante, que la más primitiva forma de autonomía —aquella que les permitiría a Montaigne y a Descartes organizar su vida a su antojo, en la medida en que ello no contraviniera a las leyes—, se encuentra ahora amenazada; y procurará erigir a su alrededor un muro protector.

¿De dónde proviene este mal nuevo? De la misma generalización de la idea de libertad.

La autonomía que se le asigna a la sociedad en su conjunto, la soberanía política del pueblo, se puede oponer no sólo a un poder ilegítimo, sino también a la autonomía de los individuos que constituyen ese pueblo (Hobbes ya lo sabía). En la sociedad antigua, donde una demanda de autonomía colectiva no suponía un cuestionamiento del poder, se trataba solamente de la libertad individual: la de los sentimientos, la de la razón y la de la voluntad. Que el pueblo se convierta, a su vez, en autónomo es una victoria de la libertad; pero ésta no garantiza que los individuos sigan siendo libres. La autonomía del grupo, en lugar de ser una extensión de la autonomía individual, corre el peligro de conllevar su negación. Se debe por tanto prevenir la desgracia antes de que sea demasiado tarde, y proteger a los individuos contra una posible usurpación del poder, usurpación que no sería menos penosa por el hecho de que el mismo poder fuera autónomo.

En Francia, Constant es quien extrae primero las consecuencias teóricas de la experiencia revolucionaria. Los hombres de 1789 creyeron que hacían bien al reemplazar la monarquía por la república, la soberanía real por la de la nación. Luego vino el Terror, que provocó su miedo, si no su perdición. ¿Por qué semejante perversión de su bello proyecto inicial? Porque, como lo advierte Sieyès la víspera del 9 de termidor, el gusano ya estaba en el fruto. En cierto sentido, la Revolución de 1789 no llegó lo bastante lejos: se contentó con reemplazar un actor por otro, manteniendo el mismo guión. Ya no es el rey quien reina, sino el «pueblo»; pero el poder sigue siendo igual de absoluto. Al no dejar ningún espacio fuera de su control, transforma a cualquier adversario en su enemigo y a cualquier divergencia en una razón para la lucha a muerte; el Terror es la consecuencia directa de ese tipo de absolutismo. En 1789 está en germen 1793. Los revolucionarios creen romper totalmente con el Antiguo Régimen pero, en realidad, mantie-

nen uno de sus rasgos más nefastos: el absolutismo. Hay que dar pues un paso más y cambiar, no sólo de actor, sino también de obra: no basta con apelar únicamente a la soberanía nacional; hay que limitarla, además, recurriendo a un principio distinto.

El aviso de Constant se produce en una crítica al pensamiento de Rousseau, una crítica que no apunta al principio de autonomía colectiva (que ambos autores comparten), sino a la ausencia de unos límites claros entre ese nuevo poder del pueblo y el de los individuos que constituyen el pueblo. Constant no puede aceptar lo que Rousseau denomina como «alienación total de cada uno de los asociados, con todos sus derechos, de toda la comunidad» (*Contrat social*, I, 6, pág. 360). Que la fuente del poder sea legítima no es, efectivamente, una garantía contra los abusos. La razón del error de Rousseau, piensa Constant, radica en la abstracción de su sistema: ha olvidado que, en la práctica, la voluntad general quedará depositada en las manos de unos pocos individuos solamente, y que ese hecho permite todos los abusos. «Al entregarse completamente, uno no entra en una condición igual para todos, ya que algunos se aprovechan exclusivamente del sacrificio del resto» (*Principes*, I, 4, pág. 40).

Constant corregirá este error de Rousseau adjuntando al primer principio de la soberanía un segundo principio, para el que se inspirará en Montesquieu (el *Contrat social* y *L'esprit des lois* se mencionan ya en la primera frase de sus *Principes de politique*, y el plural de «principes» es muy significativo).

Para Rousseau, ya lo hemos visto, el poder es ilegítimo si no ha sido instituido por la voluntad general del pueblo. Montesquieu ve las cosas de modo muy distinto: lo que convierte a un poder en ilegítimo no es su origen ni su estructura (ya sea ejercido por uno, por varios o por todos), sino su modo de funcionamiento. A sus ojos, el poder es legítimo cuando no es ilimitado. Se lo puede limitar mediante leyes, o mediante otro poder. Por lo tanto, Montesquieu

quiere que el gobierno se someta a las leyes existentes, sin preocuparse por saber quién las ha instituido. Cuando observa a las sociedades particulares, advierte que ciertos pueblos viven bajo leyes que ellos mismos se han dado; y otros, según leyes que no han elegido. Así, en una monarquía, las leyes las concede el soberano, que puede haberlas recibido a su vez de sus antepasados. Sin embargo, tanto la república como la monarquía obedecen a leyes; son, a los ojos de Montesquieu, regímenes igualmente «moderados» y, por tanto, legítimos. El mismo objetivo de poner límites al poder se puede alcanzar por otros medios: se trata de conseguir que los poderes ejecutivo, legislativo y judicial no se concentren en unas mismas manos, con el fin de que se puedan contrarrestar entre sí. Por lo tanto, importa poco saber de dónde proviene el poder; lo que cuenta es su «moderación». De lo contrario, se trata de un régimen despótico, puesto que agrupa a todos los poderes en uno solo; la ausencia de un contrapoder protector vuelve nefasto al despotismo.

Por lo tanto, como Montesquieu, Constant añade que el poder es condenable cuando no se ejerce dentro de ciertos límites. «Cuando esa autoridad se extiende sobre objetos que están más allá de su esfera, se convierte en ilegítima» (*Principes*, II, 1, pág. 52). No obstante, la enunciación de Montesquieu ya no le basta. No sirve de nada respetar las leyes si esas mismas leyes no respetan los derechos del individuo (para Constant, la ley inicua es una realidad mucho más palpable que para Montesquieu); y aunque el poder se distribuya entre instancias distintas (el legislativo, el ejecutivo y el judicial), si la suma de ellos me priva de un territorio preservado, no puedo aprobar semejante régimen. «Lo que me importa, no es que un poder semejante no pueda violar, sin la aprobación de tal otro, mis derechos personales; sino que se prohíba esa violación a todos los poderes. No basta con que los agentes de la ejecución tengan la necesidad de invocar la autorización del legislador, sino que es preciso que el legislador sólo pueda autorizar

su acción en una esfera determinada» (II, 3, pág. 56). Lo que cuenta, por el momento, no es la extensión exacta de esta esfera, ni el procedimiento por el cual se encuentra delimitada, sino el hecho mismo de su existencia.

Montesquieu sostiene que no hay que atribuir todo el poder *al mismo*. Constant replica que no hay que atribuir *todo* el poder. Montesquieu se ocupa de que el poder frene al poder. Constant pregunta: «¿Cómo delimitar el poder de otro modo que mediante el poder?» (II, 4, pág. 58), y responde: por el establecimiento de un territorio sobre el cual ningún poder social, legítimo o ilegítimo, distribuido o unificado, tenga derecho, esto es, el territorio del individuo. Finalmente, concluye: «La libertad no es otra cosa que lo que el individuo tiene derecho a hacer y lo que la sociedad no tiene derecho a impedir» (I, 3, pág. 35). La existencia de todo ser humano se divide en dos esferas, una pública, otra privada; una sobre la que la sociedad ejerce su control, otra que el individuo gestiona él mismo. El territorio del individuo no se encuentra sujeto a la soberanía social, sea cual sea la forma de ésta (él mismo elegirá sus dioses, sus amigos, su trabajo, incluso su país). «Libertad» es el nombre que se da a la frontera que separa a esas dos esferas, a la barrera más allá de la cual toda intervención de la sociedad es ilegítima.

Esta exigencia ya se encontraba en el origen del pensamiento liberal, que reclamaba la libertad de conciencia religiosa; Montesquieu tuvo el mérito de introducirla en la política. Constant la generaliza y enuncia su consecuencia: ya no basta con un solo criterio para describir el mejor régimen político; la autonomía del individuo no queda asegurada porque el pueblo se vuelva autónomo; las dos formas de libertad no son necesariamente solidarias. El régimen democrático debe referirse simultáneamente a dos principios que son irreductibles uno a otro: la autonomía del pueblo y la autonomía del individuo, la voluntad general y la libertad individual.

Constant llamará «libertad de los Modernos» a la libertad de los individuos respecto al Estado y la sociedad. Ob-

serva, en efecto, que no siempre se la ha reivindicado bajo esa forma; eso empieza en el siglo XVI y, sobre todo, en el XVIII. Aunque Montaigne o Descartes reclamen para sí el derecho de vivir donde quieran, o de amar a quien quieran, no exigen el establecimiento jurídico de un territorio en el cual la fuerza pública no tendría ningún derecho de fiscalización. Ahora bien, esa tolerancia tácita corre el riesgo de no ser suficiente. No se trata de que la sociedad antigua deje más libertad al individuo, sino de que, a este respecto, es menos sistemática. Lo que Montaigne y Descartes describían como una práctica personal debe, según Constant, protegerlo la ley como un derecho inalienable.

Constant no inventa una nueva forma de autonomía; se preocupa simplemente de asegurar la protección (pública) de una de sus formas: la de la vida privada. La crítica que vierte sobre la soberanía popular es una advertencia interna: previene contra un abuso posible de lo que es un principio fundamentalmente positivo. Se puede considerar que su punto de vista es excesivamente parcial. ¿El fortalecimiento del Estado se produce necesariamente en detrimento del individuo? Si el mal procediera más bien de los demás individuos, ¿no podrían la sociedad y sus instituciones desempeñar el papel de escudo protector? ¿No reclama el individuo, para su desarrollo, que la sociedad garantice no solamente su invulnerabilidad sino también su bienestar? La misma libertad, ¿es algo que sustraemos a la acción del Estado, o es lo que asegura la acción del Estado? Constant no se imagina el «Estado providencia» moderno.

El Estado puede ser protector, o bien opresor; Constant es sensible a la segunda faceta e ignora la primera. Para él, la elección se presenta de otro modo. Si decidimos, como Hobbes, que el mayor peligro de todos es la guerra civil, la inseguridad, o la amenaza de muerte, hay que desear un poder absoluto que garantice el orden, aun cuando ello implique que los individuos pierdan sus libertades. Si pensamos como Montesquieu que la peor calamidad es la pérdida de libertad, es mejor que el poder sea limitado.

Constant elige a Montesquieu contra Hobbes y, al tomar decididamente la vía del liberalismo abierta por Locke, corrige el primer principio democrático (la soberanía del pueblo) mediante el segundo (la libertad del individuo); en un Estado democrático, la soberanía del pueblo ya no es ilimitada. Lo que en Locke era una cuestión abstracta se convierte en Constant en la base de un amplio desarrollo (los *Principes de politique* de 1806), que más tarde le servirá de regla para su acción pública. Constant esboza de este modo, el día después de la Revolución, el único marco en el cual se puede situar una política acorde con los principios humanistas.

La unión de estas dos vertientes, «republicana» de un lado, y «liberal» de otro, es lo que distingue a las democracias modernas. El bien común y la felicidad de cada cual son sus fines igualmente legítimos, que, aun cuando su origen sea común, no siempre pueden ser proseguidos por un mismo movimiento: su campo de aplicación no coincide. Tocqueville lo dirá a su manera: «Nuestros contemporáneos se encuentran incesantemente labrados por dos pasiones enemigas: sienten la necesidad de ser conducidos y las ganas de permanecer libres. Al no poder destruir ni uno ni otro de esos instintos contrarios, se esfuerzan por satisfacerlos los dos a la vez» (*Démocratie en Amérique*, II, 4, 6, pág. 386). La vertiente republicana y la vertiente liberal de los Estados modernos no podrán, sin duda, formar nunca más que un equilibrio inestable, viniendo cada una de ellas a moderar los excesos de la otra.

Al inscribir así el principio de autonomía individual en el mismo plano que el de la autonomía colectiva, Constant no se contenta con poner juntas dos exigencias separadas, sino que transforma también la relación entre moral y política. Esta relación había padecido ya una agitación durante el Renacimiento. En la óptica cristiana anterior, la moral (y la teología que la funda) domina la política: ésta debe ser una ilustración de aquélla. No se pregunta si las cruzadas sirven al interés del país; basta con que contribuyan a la

gloria de Dios. La novedad en el Renacimiento consistirá en disociar radicalmente el plano teológico del plano político: lo que es bueno para uno no lo es siempre, ni tan sólo a menudo, para otro.

Es Maquiavelo quien llevará a cabo la ruptura: la *virtù* cívica no tiene nada en común con las virtudes cristianas, y los Estados fuertes no se construyen practicando la caridad con sus enemigos. El cristianismo conviene a la edificación moral, pero produce malos ciudadanos. Lo que Maquiavelo expresa corresponde a la realidad de los Estados modernos; de modo que, aun cuando sus ideas se hayan condenado y refutado oficialmente, obtienen un amplio eco. Montaigne, a su vez, pensará que lo que es «útil» en política no se confunde con lo que la moral califica de «honrado»; el mal moral es tan necesario para la política como el veneno puede serlo para la salud. «El bien público requiere que se traicione y que se mienta y que se masacre» (III, 1, pág. 791). Rousseau opondrá, las más de las veces sin esperanza de reconciliación, el «hombre» al «ciudadano» y, por lo tanto, también la moral y la política; él también juzgará, en el *Contrat social,* que el cristianismo forma malos ciudadanos, ya que para Jesús todos los hombres son hermanos, y no solamente conciudadanos.

En el siglo XX, hemos sido testigos de un nuevo intento de reconstruir las relaciones entre moral y política: en los regímenes totalitarios, es la política quien dicta las reglas de la moral. El Estado, aquí, no sólo define los imperativos políticos, sino también los fines morales de sus ciudadanos; puesto que nada se escapa de su competencia, la autonomía moral de los individuos pierde su razón de ser.

Benjamin Constant, que medita sobre el absolutismo monárquico, el terror revolucionario y la tiranía napoleónica, tuvo una especie de presentimiento de ese peligro totalitario y, para conjurarlo, propuso otra forma de articulación entre moral y política: ya no la sumisión de una a la otra, ni su separación definitiva, sino la introducción de la autonomía individual como un principio legítimo en el seno

de lo político. El «segundo principio» de Constant, el derecho del individuo a un territorio inviolable, asegura la insumisión de la moral a cualquier otro imperativo; al mismo tiempo, introduce en la vida política un principio moral que actúa sobre ella sin dominarla. Efectivamente, Constant imagina la situación de desobediencia cívica, en el caso en que las leyes dictaran conductas contrarias a lo que uno considera como sus obligaciones morales (por ejemplo, el deber de hospitalidad, o el de no denunciar). Los individuos disponen de derechos, independientes de las leyes en vigor y anteriores a ellas, que llamamos derechos humanos. Esos derechos no deciden la política de los Estados, pero establecen límites que esa política no debe transgredir; constituyen al mismo tiempo un terreno a partir del cual se puede criticar las leyes y las instituciones existentes. Constant encuentra así, una vez más, el espíritu esencialmente *moderado* del humanismo que permite que principios divergentes se limiten mutuamente, en lugar de que se ignoren o se enzarcen en un combate mortal.

El humanismo es ante todo un pensamiento que impregna todas las acciones humanas, y no una institución particular. Sin embargo, las instituciones permiten que el pensamiento se pueda ejercer libremente o, al contrario, lo ahogan. Montesquieu y Rousseau no se contentan con pensar el lugar y el papel del hombre en el mundo; reflexionan sobre las formas sociales concretas que asegurarán el mantenimiento de ese lugar y ese papel. La separación de los poderes, la voluntad general, apuntan hacia esas instituciones que son favorables al desarrollo de una vía acorde con el proyecto humanista. Pero es en Constant donde el humanismo conduce a una estructura política, la de la democracia liberal. Constant ya no es solamente un filósofo y un escritor; es también un hombre político que se compromete activamente en la construcción y la mejora de instituciones que corresponden a su ideal. Rousseau sueña con las constituciones de Polonia o de Córcega, pero sus especulaciones no conducen a acciones concretas; Constant, por su

parte, persigue influir directamente en la política de su país. A su vez, ese contacto con la práctica hace que sus reflexiones estén más cerca de la situación real en que se encuentran los hombres modernos, y lo empuja a articular claramente sus dos principios de política. El sujeto democrático se somete a las leyes de su país y renuncia, en este sentido, a su libertad natural; pero elige a sus representantes, encargados de legislar, y puede revocarlos si no le satisfacen. Tiene, por añadidura, el derecho de preservar su territorio personal de toda intrusión, y de rechazar la ley si la considera inicua. Se puede conducir como un ciudadano moral.

3

Interdependencia

La libertad individual es un bien a los ojos de los hombres modernos; pero, ¿no nos veremos obligados a pagar un precio por ella? El peligro más inmediato, el que percibimos desde la época de la Revolución y que no hemos dejado de temer en nuestros días, concierne a nuestra relación con los demás seres humanos. Queriendo ser libres, ¿no nos arriesgamos a encontrarnos desgajados de nuestra comunidad de origen, o peor, no corre esa misma comunidad el riesgo de disolverse? ¿No es la soledad la contrapartida obligada de nuestra autonomía? Y, ¿hay algo más pavoroso que la soledad en medio de los demás hombres, a la que nos veríamos condenados? ¿Hay algún lugar, en este mundo moderno, para el amor, o debemos resignarnos a ver cómo las relaciones afectivas ceden poco a poco su lugar a las relaciones contractuales? Estas preguntas angustiosas debe responderlas el defensor de la autonomía si se niega a admitir que hemos cerrado un trato fraudulento.

En su mayoría, los Modernos están de acuerdo en decir que el destino de los hombres se halla en sus propias manos; pero un buen número de ellos creyó observar que esos hombres eran, por su naturaleza, seres solitarios, egoístas y hostiles a sus semejantes. Tal es particularmente la reputación, en los siglos XVII y XVIII, de la doctrina de Hobbes (y poco nos importa aquí saber si esta reputación está justificada o no): la exigencia política de autonomía parece presuponer la doctrina antropológica del «atomismo», es decir, de la autosuficiencia de los individuos; o, en nuestra terminología, del individualismo.

LA NATURALEZA SOCIAL

No habría que imaginar, sin embargo, que estas hipótesis antropológicas suscitan, entre los pensadores humanistas, algún tipo de aprobación. Lejos de ello, la «refutación» de las ideas de Hobbes es incluso un lugar de paso obligado para aquellas obras que aspiran a quedar en paz con el pensamiento cristiano oficial (lo cual no les impide padecer, al mismo tiempo, la influencia de Hobbes). Es precisamente el rechazo de esta visión individualista la que conduce a Montesquieu a criticar a Hobbes en las primeras páginas de *L'esprit des lois.* En el estado de naturaleza, contrariamente a lo que afirma este último, los hombres no persiguen perjudicarse mutuamente, ni someterse unos a otros: débiles y timoratos, viven más bien en la necesidad, y buscan protección y seguridad. Por añadidura, no han estado nunca verdaderamente solos: si lo hubieran estado, no habrían sido capaces de reproducirse ni, por tanto, de sobrevivir. La atracción entre los sexos es mucho más fundamental que la guerra entre rivales. El «deseo de vivir en sociedad» es la ley natural de la humanidad (I, pág. 2).

Montesquieu se subleva siempre contra la idea de que el estado natural de los hombres consista en estar solos y fuera de la sociedad. Un cuarto de siglo antes de *L'esprit des lois* (1748), había redactado un *Traité des devoirs* (1725) cuyo texto se ha perdido pero del que se encuentran fragmentos en el libro que Montesquieu titula *Mes pensées.* Aún en oposición a Hobbes, escribe: «El primero y solo no teme a nadie. Este hombre solo, que encontraría a una mujer también sola, no le haría en absoluto la guerra. Todos los demás nacerían en una familia, y pronto en una sociedad. No hay aquí guerra ninguna; al contrario, el amor, la educación, el respeto, el reconocimiento: todo respira paz» (pág. 615). Montesquieu parte aquí de la imagen bíblica: el primer hombre no tiene padres, ha sido creado por Dios; lo mismo ocurre con la primera mujer. No importa, lo

esencial es que ambos prefieren el amor a la guerra. En cuanto a los seres humanos que les siguen, nacen evidentemente de una madre y de un padre; y el amor protector de los padres es muy anterior a cualquier conflicto —de otro modo, la especie no se habría mantenido—. «Al ser la infancia el estado de mayor debilidad que pueda concebirse, fue preciso que los niños lo fueran en dependencia de sus padres, que les habían dado la vida, y que les daban además los medios para conservarla» (pág. 616). No se trata de que el odio no esté presente en las familias, o en las relaciones entre hombres y mujeres; pero si mandara en ellas, la especie no habría sobrevivido. Unos años antes del *Traité*, en las *Lettres persanes* (1721), Usbek declaraba ridículas las investigaciones sobre el origen de la sociedad, puesto que todo ser humano viene al mundo obligatoriamente en el interior de esa sociedad que es la familia. «Todos nacen ligados unos a otros; un hijo nace junto a su padre y lo ama: he aquí la Sociedad, y la causa de la Sociedad» (carta 94).

Puede parecernos extraño que, en la imaginación de Montesquieu, los niños nazcan y crezcan sin el auxilio de una madre; pero lo que cuenta es que los seres humanos no viven ni pueden vivir nunca fuera de la sociedad. Creer que son por naturaleza asociales es una aberración; imaginar que su objetivo es serlo, es complacerse con ilusiones. La posición de Montesquieu al respecto es intransigente. No obstante, en la medida en que, por ciertas facetas de su doctrina, permanece fiel a las enseñanzas de Aristóteles y, por lo tanto, de los Antiguos, se podría juzgar que no es un típico representante del pensamiento humanista. En este punto es mejor confrontar la figura de Rousseau, representante típico de este pensamiento. La confrontación es tanto más recomendable cuanto que Rousseau, teórico de la voluntad general y de la autonomía moral, es igualmente célebre por haber alabado a un hombre natural asocial y por haber ensalzado las alegrías de la soledad. ¿Acaso no es en su obra donde más claramente se demuestra el vínculo indisoluble entre el principio de autonomía, de una

parte, y el individualismo moderno, de otra? Esto es lo que, desde Bonald, se ha afirmado sin cesar, pero, ¿con justicia? Para responder a esta pregunta, hay que entrar un poco en el detalle del pensamiento de Rousseau.

SOCIABILIDAD

La «naturaleza» desempeña un papel esencial en el sistema conceptual de Rousseau. En su reconstrucción hipotética de la historia de la humanidad, un «estado de naturaleza» originario se opone al «estado de sociedad» posterior. Toda una serie de oposiciones se encuentra relacionada con ésta. A esos estados corresponden, efectivamente, dos tipos de hombre que Rousseau denomina alternativamente «el hombre natural» y «el hombre del hombre», o «el hombre de la naturaleza» y «el hombre de la opinión», o «el hombre salvaje» y «el hombre civil», o también «el hombre de la naturaleza» y «el hombre artificial y fantástico por el que nuestras instituciones y nuestros prejuicios lo han reemplazado» (*Dialogues*, I, pág. 728).

El contraste entre estado de naturaleza y estado de sociedad, entre hombre natural y hombre de la opinión, conduce a Rousseau a enunciar, ya en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, otra oposición paralela entre amor a sí mismo y amor propio. El amor a sí mismo es un sentimiento que el hombre salvaje comparte con los animales; puede asimilarse al instinto de conservación. Es «la única pasión natural del hombre» (*Émile*, II, pág. 322), «pasión primitiva, innata, anterior a cualquier otra y de la que todas las demás no son, en cierto sentido, sino modificaciones» (IV, pág. 491); pasión comparable al mismo hombre natural, pues, al ignorar toda distinción entre bien y mal, no es menos espontáneamente buena. El amor propio, por el contrario, característico únicamente del hombre social, consiste en situarse en relación a los demás y en preferirse a todos; conduce al odio de los demás y al enojo consigo

mismo. Se parece a lo que otros moralistas llaman vanidad: es nuestra dependencia del juicio de los demás. «El amor propio, es decir, un sentimiento relativo [en Rousseau, este término es sinónimo de "social"] mediante el cual nos comparamos, que reclama preferencias, cuyo goce es puramente negativo, y que deja de perseguir la satisfacción por medio de nuestro propio bien para hacerlo mediante el mal ajeno» (*Dialogues*, I, pág. 669). El amor propio es la fuente de todos los vicios, como el amor a sí mismo lo es de todas las virtudes.

¿De dónde proceden todas las diferencias entre estado de naturaleza y estado de sociedad? En el primero, el hombre está solo: no es el único, como Adán, pero no toma en consideración la proximidad de los demás; éstos están presentes en su existencia, pero no en su conciencia. Está solo, es solitario, repite el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, no conoce ninguna «comunicación con sus semejantes» (nota VI, pág. 199). En cambio, en el estado de sociedad (su mismo nombre es indicativo a este respecto), el hombre se define por su pertenencia social, por su dependencia de los demás y por la comunicación con sus semejantes.

Contrariamente a una de las imágenes difundidas (pero que no es la de los historiadores), Rousseau no ignora en absoluto la sociedad ni sus efectos en el hombre: muy al contrario, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, se esfuerza por deducir todas las características presentes del género humano de ese único hecho, de la vida social. De ahí vienen la razón, la conciencia y el sentimiento moral; de ahí la propiedad privada, la desigualdad y la sumisión, así como todas las formas actuales de la vida económica; de ahí las leyes, las instituciones —innumerables— y las guerras; de ahí las lenguas, las técnicas, las ciencias y las artes; de ahí nuestros mismos sentimientos y pasiones, tal como los experimentamos hoy.

Sin embargo, la imagen popular no es falsa cuando presenta a Rousseau como a un partidario del estado de naturaleza y un despreciador del estado de sociedad. Si el

hombre de la naturaleza es bueno, el hombre del hombre, por su parte, no lo es; o, como dice a menudo Rousseau, el hombre es bueno, pero los hombres son malos. Los hombres que tenemos ante nuestros ojos son a la vez depravados y desdichados; la explicación de este contraste entre los dos «hombres» tiene que estar en el paso del estado de naturaleza al estado de sociedad. Nuestras instituciones, nuestro orden social, en una palabra, la sociedad, son quienes producen ese efecto desastroso. La descripción de los términos de la oposición es cualquier cosa menos neutra; Rousseau no se abstiene nunca de darnos a conocer su opinión al respecto. «El estado de naturaleza puro es, de entre todos, aquel en que los hombres son menos malos, más felices, y se encuentran en mayor número sobre la tierra» (*Fragments politiques*, II, pág. 475). En cambio, en el estado de sociedad, «cada cual encuentra su interés en la desgracia del otro» (*Inégalité*, nota IX, pág. 202): ¿cómo podríamos mostrar indulgencia con semejante situación? He aquí la imagen que nos hacemos habitualmente de la doctrina de Rousseau, la de un partidario incondicional de la naturaleza humana solitaria. ¿Debemos aceptarla resignadamente?

Observemos en primer lugar que sería erróneo presentar a Rousseau como un primitivista, como un partidario del *retorno* al estado de naturaleza. También eso se ha afirmado, puesto que, en el mismo *Discours*, da a su antropología filosófica la forma de un relato histórico. En realidad, y ésta es una primera razón por la cual el retorno hacia atrás es imposible, el «estado de naturaleza» no se sitúa en el tiempo. Rousseau, en los preámbulos de este discurso, explica larga y claramente por qué. La noción de estado de naturaleza no es más que una construcción del espíritu, una ficción destinada a facilitarnos la comprensión de los hechos reales, y no un hecho comparable a los demás. El objetivo que Rousseau se propone en ese momento es el de «conocer un estado que ya no existe, que tal vez no haya existido nunca, que probablemente no existirá nunca, y del

que sin embargo es necesario tener algunas nociones certeras para juzgar correctamente nuestro estado presente» (pág. 123). La deducción a la que se entrega Rousseau y un estudio histórico no tienen nada en común. «No hay que tomar las investigaciones que podemos iniciar sobre este tema por verdades históricas, sino solamente por razonamientos hipotéticos y condicionales; más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y similares a los que nuestros físicos realizan todos los días al respecto de la formación del mundo» (págs. 132-133). En otro texto contemporáneo, la «Lettre sur la vertu», Rousseau emplea los términos «primitivos» e «imaginarios» como sinónimos (pág. 322).

Lo mismo ocurre más tarde con el «contrato social»: no se trata, como propondrán los detractores de Rousseau, de un pacto establecido en común por individuos que existen primero fuera de la sociedad, lo cual sería absurdo; se trata de una construcción hipotética que permite evidenciar un hecho nuevo: los hombres ya no desean considerar como evidentes las normas de la sociedad en que viven. Kant, que lee a Rousseau sin malevolencia, hace explícita esta cuestión en su opúsculo *Théorie et pratique*. Pero el mismo Rousseau ya dice, al hablar precisamente del «estado de sociedad»: «Que el lector simplemente considere que aquí no se trata tanto de historia y de hechos como de derecho y de justicia, y que examino las cosas por su naturaleza antes que por nuestros prejuicios» (*Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre*, pág. 603).

Por lo demás, incluso suponiendo que ese estado de naturaleza haya podido existir alguna vez, no es posible ninguna vuelta atrás: una vez que ha pasado por el «estado de sociedad», el hombre ya no puede volver al «estado de naturaleza». La historia es irreversible, no se puede deshacer lo que ya está hecho: Rousseau siempre se muestra categórico a este respecto. «No hemos visto nunca que, una vez corrupto, un pueblo vuelva a la virtud», escribe en las *Observations* suscitadas por una réplica a su *Discours sur les*

sciences et les arts (pág. 56), al principio de su carrera; y al final: «La naturaleza humana no retrocede» (*Dialogues*, III, pág. 935).

El «estado de naturaleza» no es pues un estado real al que podamos acceder. Pero eso es aún decir poco: en el espíritu de Rousseau, el «hombre de la naturaleza» *no es verdaderamente un hombre.* Para él, la verdadera humanidad empieza efectivamente en el momento en que sabemos distinguir el bien y el mal. Este descubrimiento, que es el de la moral, no es un aprendizaje más: separa lo humano de lo inhumano. Son «las nociones del bien y del mal las que lo constituyen verdaderamente como hombre y como parte integrante de su especie» (*Émile*, IV, pág. 501). Ahora bien, moral y libertad humana se presuponen la una a la otra (para que un acto se pueda juzgar como bueno, es preciso que el individuo haya podido elegir entre llevarlo a cabo o no hacerlo); por consiguiente, aquel que no es libre no es completamente humano. «Renunciar a la propia libertad significa renunciar a la propia calidad de hombre» (*Contrat social*, I, 4, pág. 356). Como ya lo indica el *Discours sur l'origine de l'inégalité* —lo hemos visto (69,103)—, el hombre se diferencia de los animales por su perfectibilidad, es decir, por su capacidad de convertirse en algo que no era y, por lo tanto, por el hecho de que puede dejar la pura necesidad e introducirse en el reino de la libertad. La novedad de Rousseau en relación a la tradición del derecho natural moderno que empieza con Grocio no consiste en evocar un estado de naturaleza sino en descentrarlo: en lo sucesivo, es exterior a la identidad humana. Esto es lo que el lector presuroso corre el riesgo de no advertir.

A su vez, la moral no puede existir en otro lugar que en la sociedad; presupone tanto la pluralidad de los hombres como la toma en consideración de esa pluralidad por parte del individuo. Sólo la mutua frecuentación desarrolla la razón y el sentido moral. «Todo lo que hay de moral en mí mismo tiene siempre sus relaciones fuera de mí; si siempre hubiera vivido solo, no tendría ni vicio ni virtud» (*Lettre sur*

la vertu, pág. 320). «Sólo al convertirse en sociable se convierte en un ser moral» (*Fragments politiques*, II, pág. 477). Rousseau tampoco ha variado nunca en este punto: en el estado de naturaleza, por falta de comunicación entre los hombres, no podríamos distinguir entre virtud y vicio; en él se desconoce, por lo tanto, el sentimiento de justicia, y la moral se encuentra ausente. Por consiguiente, también a este respecto, en él el hombre no es todavía del todo hombre. «Limitado al mero instinto físico, no es nadie, es animal» (*Lettre à Beaumont*, pág. 936). Mientras se crea solo, el hombre sólo es un animal más. «Sería un bruto si no hubiera recibido nada de los otros» (*Lettre sur la vertu*, pág. 325).

No es posible dudar por lo que toca a nuestra opinión al respecto: este paso es «el instante feliz [...] que, de un animal estúpido y limitado, hizo un ser inteligente y un hombre» (*Contrat social*, I, 8, pág. 364). La mera vida en sociedad nos permite «elevarnos por la grandeza del alma por encima de las debilidades de la naturaleza» (*Lettre sur la vertu*, pág. 324). El lenguaje nace con la sociedad, ahora bien, «la palabra distingue al hombre entre los animales» (*Essai sur l'origine des langues*, I, pág. 375). La moral nace con la sociedad, ahora bien, «una moralidad que permanece siempre desconocida para los animales» es lo propio del hombre (*Lettre à d'Alembert*, pág. 79). Por lo tanto, Rousseau concluye: «No se puede dudar de que el hombre es sociable por su naturaleza o, al menos, está hecho para serlo» (*Émile*, IV, pág. 600). ¿Expresa esta última cláusula una verdadera reserva? En absoluto; recuerda simplemente la historia hipotética de la humanidad, el punto de partida en el estado de naturaleza asocial —pero también no plenamente humano—. Libertad, moral y sociedad son tres términos solidarios que señalan conjuntamente la especificidad humana.

La sociabilidad no es un accidente ni una contingencia; es la definición misma de la condición humana. Contrariamente a lo que sugieren ciertas interpretaciones tradicionales de Rousseau, éste no imagina a los hombres co-

mo ya existentes y entrando sólo después en sociedad, como si ésta no fuera en suma más que una opción facultativa. Muy al contrario, la vida social es, según él, constitutiva del hombre; sólo en sociedad los hombres despliegan sus capacidades propiamente humanas. Se comprende ahora la solemnidad del tono que Rousseau elige para el *Essai sur l'origine des langues*: «Quien quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. En este ligero movimiento veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano» (IX, pág. 401). Esta «vocación» significa que, en realidad, no podemos pensar a los hombres fuera de la sociedad, a menos que lo hagamos por mera hipótesis, y que el «estado de naturaleza» lo habitan seres que no son del todo humanos.

La mirada y el apego

¿Cómo comprender la sociabilidad humana? Los Antiguos —por ejemplo Aristóteles— afirman sin duda que el hombre es un ser social, pero presentan la pluralidad humana como una multiplicación de lo semejante; la idea de la complementariedad necesaria de los hombres (de la diferencia de principio entre *yo* y *tú*) les resulta extraña, salvo en lo que concierne a la sexualidad, como podemos observarlo en el mito de Aristófanes que relata *El banquete*. Por su parte, los moralistas, tanto los de la Antigüedad como los de la época clásica en Francia, identificaron sin duda la necesidad humana de producir admiración; pero consideraron la vanidad como un defecto del que era posible liberarse.

El pensamiento de Rousseau atraviesa a este respecto varias etapas. En el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, donde lo expone por primera vez, Rousseau parece proceder mediante una generalización de la crítica que los moralistas del siglo XVII hacen de nuestra vanidad. Pero lo arti-

cula al mismo tiempo con la tesis aristotélica. La innovación de Rousseau consistirá por tanto, no en afirmar como Aristóteles la sociabilidad constitutiva de los hombres, sino en analizar esta sociabilidad en términos de complementariedad antes que de semejanza; no consistirá en advertir que el deseo de gloria o de prestigio puede mover a los hombres (esto lo saben muy bien los moralistas antiguos y los modernos), sino en hacer de ese deseo, de forma generalizada, el umbral más allá del cual sólo se puede hablar de humanidad. La necesidad de ser mirado, la necesidad de «consideración», estas propiedades del hombre que descubre Rousseau tienen una extensión sensiblemente mayor que la aspiración al honor o a los elogios.

Desde que viven en sociedad (y esto quiere decir, en relación al tiempo histórico, desde siempre), los hombres sienten la necesidad de atraer sobre ellos la mirada de los demás. La acción específicamente humana es la mirada de reconocimiento mutuo: «Cada cual empezó a mirar a los demás y a querer que éstos lo miraran» (*Inégalité*, II, pág. 169). El otro ya no ocupa aquí una posición comparable a la mía, sino contigua y complementaria; es necesario para mi propia plenitud. Los efectos de esta necesidad se parecen a los de la vanidad: queremos que se nos mire, perseguimos la estima pública e intentamos que los demás se interesen por nuestro destino; la diferencia estriba en que no se trata de un vicio, sino de una necesidad constitutiva de la especie, tal como la podemos conocer.

¿Qué es lo que proporciona al hombre el sentimiento de su propia existencia? A veces, Rousseau emplea esta expresión como un equivalente del amor a sí mismo y del instinto de conservación. Pero, cuando introduce la perspectiva de la sociabilidad, sitúa este sentimiento, con razón, en la «idea de la consideración». Ésta es la conclusión del *Discours sur l'origine de l'inégalité*: «El salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable (lo cual quiere decir, no lo olvidemos, el único hombre que existe realmente), siempre fuera de él mismo, sólo sabe vivir en la opinión de los demás, y obtie-

ne el sentimiento de su propia existencia, por así decirlo, únicamente de los juicios de los demás» (II, pág. 193). Por eso tenemos razón cuando exigimos la atención de los demás: «Amaríamos tanto no ser como no ser mirados» (*Lettre sur la vertu*, pág. 325). De ello se sigue que los «demás» están, de entrada, presentes en el interior del sujeto, puesto que, si éste no ha interiorizado su mirada, no es todavía completamente humano. Podríamos enunciar de otro modo su fórmula diciendo que sin conciencia el hombre no es hombre; ahora bien, la conciencia es el efecto de la comunicación, esto es, de la toma en consideración de los demás en el interior de uno mismo.

Apreciamos con cierta dificultad el descubrimiento que hace Rousseau en el *Discours sur l'origine de l'inegalité*, pues la comprobación de hecho —no hay hombre fuera de la sociedad— se ve enturbiada por el juicio de valor: la sociedad es una degradación, cuando no una caída, de la especie. Hasta el final de su vida, Rousseau no abandona este sueño de una vida «natural» donde el hombre se basta a sí mismo. Sin embargo, en el *Contrat social*, introduce un término cuyo contenido recubre el de «sociedad» y que, no obstante, está marcado positivamente: el de «estado civil». La dimensión social la presupone evidentemente la presencia misma del contrato (lo que bastaría para invalidar la interpretación según la cual para Rousseau el contrato precede a la sociedad). La alienación de la voluntad particular sólo se justifica en la medida en que funda la ley común: así, «todo aquel que se une a todos no obedece, sin embargo, más que a sí mismo, y sigue siendo tan libre como antes» (I, 6, pág. 360). La «libertad civil» (I, 8, pág. 365) es un concepto con dos caras, pues afirma a la vez la autonomía de la voluntad y la necesidad de una vida social; pero el mismo sentido primero de la palabra «autonomía» ya contiene tanto la referencia a la voluntad del sujeto («auto») como la referencia a la comunidad provista de leyes («nomía»). No se trata nunca de lo que Rousseau llama libertad natural, o independencia, que consiste en hacer todo aque-

llo de lo que uno es capaz, sin ninguna consideración hacia el marco en que se sitúa. La ley, como el lenguaje, presuponen la vida en común.

Cuando medita sobre el destino del individuo, y ya no sobre el de los cuerpos políticos, por lo tanto en el *Emile* y en los *Dialogues*, Rousseau pone en evidencia una nueva noción, igualmente positiva, que es la de «apego». Hay que recordar aquí que, en la teología cristiana, este término se refiere esencialmente a los lazos que se establecen de hombre a hombre, a diferencia del «amor» que se dirige hacia el Creador y, solamente a través de él, hacia las criaturas. Por esta razón, el apego, sin ser condenable, no merece tampoco una gran estima.

En un fragmento de la obra *Pensées* que Pascal realizaba siempre sobre sí mismo, inclusive el día de su muerte, leemos: «Es injusto que alguien se ate a mí por mucho que lo haga con placer y voluntariamente. Engañaría a quienes incitara a desearlo, pues no soy el fin de nadie ni tengo con qué satisfacerles. ¿No me encuentro presto a morir? Del mismo modo morirá el objeto de su apego. [...] Soy culpable de hacerme querer. [...] No deben atarse a mí; pues tienen que dedicar su vida y sus atenciones a complacer a Dios o a buscarlo» (B. 471, L. 396). En su *Vie de Pascal*, su hermana Gilberte insiste largamente en este rasgo de carácter de su hermano: sabía ser tierno y cariñoso con la gente cercana, pero rehuía el apego, tanto el suyo como el de los demás, al mismo tiempo que el «entretenimiento», del que hacía incluso amistoso reproche a su hermana, en este punto menos perfecta que él y que se dejaba llevar por un apego humano, demasiado humano, hacia su hermano. No es que ignorara el amor de las criaturas; pero lo justificaba por medio del amor del Creador. «Todo aquello que nos incita a atarnos a las criaturas es malo, puesto que nos impide servir a Dios, cuando lo conocemos, o buscarlo cuando lo ignoramos» (B. 479, L. 618).

Ahora bien, Rousseau, en sus reflexiones sobre el hombre, elige situarse en una perspectiva puramente humana.

Los apegos de un individuo en relación a los demás forman la sustancia misma de su vida. «Es la debilidad del hombre la que lo vuelve sociable»: pero el hombre es constitutivamente débil, es decir, incompleto, y suple esa carencia mediante sus apegos. «Todo apego es un signo de insuficiencia: si cada uno de nosotros no tuviera ninguna necesidad de los demás, difícilmente soñaría con unirse a ellos» (*Émile*, IV, pág. 503). Sólo Dios conoce la felicidad en la soledad: Rousseau se encuentra de nuevo aquí con el pensamiento de Aristóteles, quien decía lo mismo al principio de su *Política*, y acepta la idea de que la sociedad nazca de la debilidad del individuo. Pero somos así: nacemos en la insuficiencia, morimos en la insuficiencia, siempre presos de la necesidad de los demás, siempre en busca del complemento ausente. Rousseau no cree en el pecado original, pero no concluye de ello (como lo hacía Pelayo) que la vía de la perfección esté abierta para él: el hombre es constitutivamente y definitivamente insuficiente. Es imperfecto, por lo cual, si estuviera solo, «sería desgraciado». Porque accede a la existencia con una insuficiencia congénita, tiene la necesidad de los demás, la necesidad de que se lo considere, «la necesidad de atar su corazón» (*Dialogues*, II, pág. 810).

El hombre de Rousseau no se opone únicamente a Dios, que conoce de entrada la plenitud; se diferencia también del hombre religioso, que encontraba su complemento indispensable precisamente en la existencia de Dios. A este respecto, Descartes no es un humanista: de la comprobación de su propia imperfección deducía la idea de perfección y la conclusión de que «yo no era el único ser que existiera»; lo cual, sin embargo, probaba a sus ojos la existencia, no de la humanidad, sino del «Ser perfecto», Dios (*Discours de la méthode*, IV, pág. 149). En Rousseau, ese lugar más allá del individuo lo ocupan solamente los demás hombres: ahí residen a la vez la grandeza y la miseria del hombre.

Aún en los *Dialogues*, Rousseau introduce un concepto complementario. La sensibilidad, o capacidad de percibir

el mundo exterior, está en la base de toda acción. Todos los seres vivientes poseen una sensibilidad física. Pero los hombres, únicos seres libres, morales y sociables (en el sentido que aquí adopta este término), poseen una segunda sensibilidad, la *sensibilidad moral,* «que no es otra cosa que la facultad de atar nuestros afectos a seres que son extraños a nosotros». Esta segunda sensibilidad está en la base de nuestra capacidad de apego, y «su fuerza depende de las relaciones que establecemos entre nosotros y los otros seres». Nuestra existencia la hacen el conjunto de los apegos; por ello el ejercicio de esta facultad tiene el efecto de «extender y reforzar el sentimiento de nuestro ser» (II, pág. 805). Las relaciones con el otro aumentan el sí mismo en lugar de reducirlo. Esta característica del hombre hace que sea lo que es; es la fuente de sus virtudes y de sus vicios, de sus incesantes desdichas y de su endeble felicidad.

El comercio humano

Si leemos atentamente a Rousseau, descubrimos que este reputado campeón del hombre «natural» asocial es en realidad uno de los analistas más atentos de la sociabilidad humana. Se podría objetar, no obstante, que se trata de una nueva excepción entre los «humanistas». ¿Podríamos decir lo mismo de un verdadero «individualista» como Benjamin Constant?

Por lo que toca a la cuestión de principio, Constant está tan convencido de la imposibilidad de imaginar a un hombre asocial que se niega a especular sobre los orígenes del hombre, incluso en el caso de una mera construcción hipotética. No existe ni ha existido nunca ningún hombre asocial. Éste es incluso el reproche que Constant les hace a los filósofos de los siglos precedentes, el haber imaginado a un antepasado del hombre —«el hombre natural»— vagando solo por el bosque. «Si ése fuera el estado natural del hombre, ¿por qué medios habría salido del mismo?»

Para responder a esta pregunta, esos filósofos se ven obligados a imaginar a los hombres tomando la decisión de vivir en sociedad, una decisión que presupone ya la sociedad, el debate y la capacidad de argumentar. «La sociedad, en este sistema, sería el resultado del desarrollo de la inteligencia, cuando el mismo desarrollo de la inteligencia no es más que el resultado de la sociedad» (*Religion*, I, págs. 8 y 154).

Por ello Constant renuncia explícitamente a remontarse a un estado humano anterior a la sociedad. «Empezamos suponiendo que el hombre había existido sin sociedad, sin lenguaje y sin religión.» Ahora bien, «la sociedad, el lenguaje y la religión son inherentes al hombre» (I, págs. 1 y 23). No hay que buscar otras razones de la sociabilidad aparte de «la naturaleza del hombre». Constant, encarándose (sin nombrarlo) con Rousseau, prosigue: el hombre «no es sociable porque sea débil; es sociable porque la sociabilidad está en su esencia» (pág. 24). O también: «El hombre es sociable porque es hombre, del mismo modo que el lobo es insociable porque es lobo» (*Filangieri*, I, 8, pág. 213: se trata por supuesto del lobo de los cuentos, y no del de las estepas). El «individualista» Constant no pide que «cada individuo sea su propio centro» (*Religion*, «Préface»; I, XXXVII): semejante fórmula sería a la vez falsa (pues hay continuidad entre interior y exterior) y peligrosa (pues el individuo aislado es especialmente vulnerable).

Cuando abandona el campo de la reflexión política y encara el análisis de las conductas individuales, Constant descubre varias consecuencias nuevas de la sociabilidad. Puesto que el sujeto no existe solo en el mundo, se constituye necesariamente en relación con uno o varios *tú* individuales y con algunos *ellos* impersonales. Hay algo de excesivo y de singular en el personaje de Adolphe, que, al observarse, advierte: «Ningún impulso que partiera del corazón me sostenía» (V, pág. 40); ni siquiera Constant, un individuo que se deja influir enormemente, es tan inexistente como Adolphe. Pero bajo esta forma extrema se expresa

una tesis cuyo alcance es más general, a saber, que las relaciones, los afectos y los amores constituyen el tejido mismo de la existencia humana. No hay *yo* sin *tú*. El afecto es «todo en la vida» (*Journal*, 1-8-1807). Si el egoísmo integral es inmoral, todavía es más imposible.

Esta verdad la ignoran demasiado a menudo quienes, como Malthus, construyen teorías que se fundan en la idea de que el hombre se preocupa exclusivamente de su interés personal. «El hombre no es únicamente un signo aritmético, replica Constant; corre sangre por sus venas y su corazón alberga una necesidad de apego. [...] Todo el mundo conoce la respuesta de ese ciego al que se le reprochaba que alimentara a su perro. "¿Y quién me amará?", dijo» (*Filangieri*, II, 5, pág. 271). Esta pequeña anécdota, cuya verdad reconocemos todos inmediatamente, ¿no tiene acaso más peso que tantos volúmenes de razonamientos sobre las necesidades racionales del hombre? De ello se sigue, como le escribía Constant a Juliette Récamier, que no encontramos más que lo que hemos dado, y que cuanto más damos, más poseemos: la riqueza afectiva consiste en la inmensidad de las relaciones; amar más fuertemente significa vivir más intensamente.

No termina aquí toda la lección que Constant aprende de su «observación del corazón humano» (*Adolphe*, «Préface», pág. 6); habría que añadir en seguida: no hay *yo* ni *tú* sin *ellos*, sin los demás, la tercera parte, la opinión pública. Rousseau había descubierto sin duda que la humanidad empieza en el momento en que uno capta sobre sí la mirada de la tercera parte; pero lamentaba amargamente esa caída del «hombre natural» (que no era pues del todo un hombre). Constant aspira también, en su juventud, a liberarse de la necesidad de ser reconocido por la mirada del otro y se vanagloria de ello en sus cartas a Isabelle de Charrière. La réplica de ésta es mordaz: «Decís que menospreciáis a la opinión pública porque la habéis visto perderse [...]. No hay *porque* que se sostenga; no menospreciáis, no sabríais menospreciar a la opinión pública» (13-5-1792).

Constant hace suya esta lección y asume sin falsa vergüenza lo que los antiguos moralistas podían condenar con el nombre de «vanidad». Al ser humanos, necesitamos la mirada de los demás: es inútil rebelarse contra lo que forma a nuestra misma identidad. Esta dependencia de los demás es más fuerte que el interés que Constant define, lo veremos (297), de modo estricto; si entran en conflicto, vence la primera. «Se exagera la influencia del interés personal. El interés personal necesita, para actuar, la existencia de la opinión» (*Conquête*, II, 13, pág. 194). «En todos, las opiniones o la vanidad son más fuertes que los intereses» (*Polythéisme*, XI, pág. 3; II, pág. 63). El hombre «aspira, tanto para su pensamiento como para su conducta, a la aprobación de los demás, y la sanción del exterior es necesaria para la satisfacción interior» (XIII, pág. 1; II, pág. 130). Los vínculos con los demás, aprendíamos también en *Adolphe*, terminan por convertirse en «una parte tan íntima de nuestra existencia» (V, pág. 43). Y es que la separación entre exterior e interior es muy relativa, pues ningún *yo* existe sin *tú* ni *ellos*.

Todos los relatos de Constant contienen ejemplos de esta dependencia de la mirada extranjera. En *Ma vie*, se acuerda de una de sus primeras aventuras: su objetivo no era volverse el amante de una mujer, sino hacer creer a su alrededor que eso era cierto. «El placer de hacer y escuchar decir que tenía una amante me consolaba, aunque tuviera que pasar mi vida con una persona a la que no amaba en absoluto y aunque no poseyera a la persona a la que mantenía» (pág. 91). Si el narrador quiere acostarse con Cécile, no es más que por «fatuidad», a raíz de una conversación entre hombres (*Cécile*, VI, pág. 161). Adolphe, en circunstancias análogas, se mueve a su vez por una «teoría de la fatuidad» (III, pág. 30), y describe su propio deseo de Ellénore como una satisfacción a aportar a la mirada de la tercera parte. «Si el cielo me hubiera asignado una mujer que las conveniencias sociales me hubieran permitido confesar, y que mi padre hubiera aceptado por hija sin sonro-

jarse, me hubiera sentido mil veces feliz de hacerla feliz» (VII, pág. 58). Las miradas del padre y de la sociedad vencen a los deseos de Adolphe y de Elléonore.

Estos ejemplos de «vanidad» o, en términos más neutros, de dependencia inevitable de las miradas y de las palabras de los demás, no son más que una ilustración llamativa de lo que constituye la materia de toda existencia humana: la sociabilidad. A menudo, son rasgos de carácter o estados de ánimo muy interiorizados los que parecen tener un mismo origen. Por ejemplo, la timidez del padre en *Adolphe*, responsable de un «sufrimiento interior [...], que ahoga en nuestro corazón a las impresiones más profundas, que hiela nuestras palabras, que desnaturaliza en nuestra boca todo lo que intentamos decir» (I, pág. 14); pero, ¿qué es la timidez sino un temor ante la mirada interiorizada del otro? Lo mismo que la vergüenza, que se apodera del narrador y que asiste, cual testigo invisible, a su encuentro con Cécile: «Un arrepentimiento, una vergüenza, que me perseguían en medio del mismo placer» (VI, pág. 162). *Cécile* contiene otra escena reveladora: los dos amantes acuden al baile de máscaras, donde gozan intensamente del placer de estar juntos en público sin que los demás los reconozcan. La seducción es tal que deciden reincidir a la semana siguiente; pero la impunidad ya no es una sorpresa, y el placer no estará presente en la nueva cita. «La muchedumbre llegó a molestarnos porque ya no la temíamos» (VI, pág. 167): ¿no es ésta una prueba más del papel constitutivo de la mirada de los demás en nuestras experiencias?

En la red de las interacciones humanas, no existen entidades aisladas sino únicamente relaciones; la misma oposición entre esencia y accidentes no tiene derecho de ciudadanía en el mundo de la intersubjetividad. En la vía personal, la persona en sí misma no existe. No amo a este ser o a esta clase de seres: eso es imposible; amo al ser que se encuentra en tal posición en relación a mí. Constant proporciona dos formulaciones generales de esta ley en su

Journal: «El objeto que se os escapa es necesariamente muy distinto al que os persigue» (*Journal*, 2-5-1804), y: «Todo depende de la situación recíproca en la vida» (25-4-1804). El hombre no existe fuera de los demás hombres.

4

Vivir solos

Por hacer un elogio de la naturaleza, o del estado de naturaleza, o del hombre natural, Rousseau no ignora más que nadie la sociabilidad humana; por defender la libertad del individuo, Constant no desconoce su dependencia respecto de los demás hombres. Pero se podría objetar aquí que una cosa es la definición abstracta del hombre y otra la descripción del hombre moderno. Tal vez la naturaleza del hombre no lo condena a la soledad pero, ¿acaso no lo hace su historia? ¿No es precisamente Rousseau uno de los primeros en darse cuenta de ello, al describirse como un paseante solitario? ¿No revela de este modo aquello que los humanistas preferirían silenciar, a saber, que, en los términos del pacto ignorado, la soledad forma parte del precio a pagar por la libertad? ¿Acaso no muestran las *Confessions* la parte que deja voluntariamente en penumbra en el *Contrat social*? Constant, por su parte, ¿no se encuentra acaso animado por un poderoso deseo de independencia que le hace dar la espalda a los demás hombres? Y Montaigne, en el punto de partida mismo de la tradición humanista, ¿no había elegido ya para sí mismo una vida solitaria? Ahora bien, si la soledad dice la verdad del hombre, ¿podemos seguir afirmando que hay una diferencia entre humanistas e individualistas?

La época de los individuos

A decir verdad, la formulación del elogio de la soledad no esperó a los tiempos modernos. Se presenta en la Antigüedad como el rival de un ideal anterior, el de la aspi-

ración a la gloria. En tiempos de Homero, la gloria corresponde al héroe; es la confirmación cuasi objetiva (pues no depende de la voluntad del pretendiente) de su valor. Ahora bien, quien dice necesidad de gloria dice también necesidad de los demás, de la muchedumbre, cámara de ecos indispensable para que retumben los altos gestos del héroe. Este sistema de valores será cuestionado por los filósofos antiguos y, de otra manera, por los pensadores cristianos, que no verán en la aspiración a la gloria más que vanidad egocéntrica y orgullo profano; alabarán al contrario el recogimiento solitario y la retirada del mundo. El héroe de un lado, y el sabio o el santo, del otro.

Estos dos ideales, heroico y solitario, coexisten en la Europa del Renacimiento. El primero se reencarnó en el código de honor feudal, en el amor a la grandeza y la gloria; el segundo, el de una vida retirada, está más cerca del ideal cristiano y puede, por añadidura, alimentarse de las reminiscencias filosóficas de la Antigüedad, como lo vemos por ejemplo en Montaigne. Liberarse de la aspiración a la gloria y, por lo tanto, de la dependencia del juicio del otro, no es más que un primer paso; el siguiente consiste en no necesitar al otro, en ningún caso. «Hagamos que nuestro contento dependa de nosotros, desprendámonos de todos los vínculos que nos atan al otro, ganemos para nosotros el poder de vivir solos y a nuestro antojo en el momento oportuno. [...] El hombre de entendimiento no ha perdido nada si se tiene a sí mismo» (*Essais,* I, 39, pág. 240). Y, de acuerdo con la tradición estoica, Montaigne puede proclamar que no hay que atarse demasiado a los demás para no padecer su eventual desaparición. La autosuficiencia es por tanto un ideal. Al recibir poco de los demás, el individuo no les dedica tampoco una atención excesiva. «Mientras puedo, me ocupo sólo de mí» (III, 10, pág. 1.003). «La cosa más grande del mundo es saber pertenecerse a uno mismo», repite Montaigne después de Séneca (I, 39, pág. 242), y hace de ello un precepto: «Tienes mucho de que ocuparte en ti, no te alejes» (III, 10, pág. 1.004).

Tal vez porque las pertenencias sociales son, en su época, un dato irrefutable, y porque la amenaza de una sociedad reducida a la yuxtaposición de los intereses privados no se encuentra todavía en el horizonte, pero también porque su posición social se lo permite, Montaigne vive sus propias elecciones serenamente. Tenemos a veces la impresión de que goza de una doble ventaja: puede elegir su modo de vida como le parezca, y ello no constituye una amenaza para el orden social. Puede preferir las relaciones queridas de la amistad a las relaciones impuestas del parentesco, y no por ello deja de estar inscrito en un linaje familiar; se encuentra tan determinado por su nacimiento como por sus elecciones. Puede optar por la libertad, y ello no le impide reconocer la influencia de la cultura (de la costumbre) y de la historia.

La relación entre las necesidades del individuo y las de la sociedad tampoco se plantea como problema en Descartes. Éste ve claramente que los intereses de la persona particular no coinciden necesariamente con los de la comunidad de la que forma parte, pero piensa, con todo, que, lejos de arrastrarnos hacia dos caminos divergentes, una y otra pueden reconciliarse armoniosamente. «Aunque cada uno de nosotros sea una persona separada de las demás y cuyos intereses son, por consiguiente, en cierto modo distintos de los del resto del mundo», no podemos olvidar que formamos parte igualmente de una entidad más vasta, «de ese Estado, de esa sociedad, de esa familia, a la que estamos unidos por la morada, por la promesa, por el nacimiento» («À Élisabeth, 15-9-1645»). Es más ventajoso para el individuo pensar que pertenece también a un cuerpo común; encontrará por tanto el modo de cuidar simultáneamente de todos sus intereses; el conflicto no es inevitable, ni en el interior de la persona, ni entre las épocas.

El final del siglo XVII verá estallar sin embargo la disputa entre los Antiguos y los Modernos y, aun cuando al principio ésta gire sobre todo en torno a un juicio de valor (¿quiénes son superiores a los otros?), la perspectiva históri-

ca se introduce en el debate público. Los hombres de las distintas épocas han tenido que ser, también ellos, diferentes. Es en este contexto donde Rousseau reflexionará sobre la evolución de la humanidad y opondrá, más específicamente, el ciudadano de las repúblicas antiguas, Esparta o Roma, al individuo de los tiempos modernos. El primero, dirá al principio del *Émile:* «No es más que una unidad fraccionaria que depende del denominador y cuyo valor reside en su relación con el entero, que es el cuerpo social». El segundo, en cambio, «es todo para sí: es la unidad numérica, el entero absoluto que sólo tiene relación consigo mismo o con su semejante» (I, pág. 249). La terminología de Rousseau no es la nuestra; pero no deja de oponer dos configuraciones muy distintas: aquella en que el hombre no es más que la parte de un todo y aquella donde él mismo constituye ese todo.

Rousseau retomará en otra ocasión esta oposición entre los Antiguos y los Modernos, cuando compara a los habitantes de las repúblicas antiguas con los de Ginebra. Para los primeros, lo privado está sometido a lo público; en los segundos, dominan los intereses particulares, el deseo de enriquecimiento y la necesidad de protección. «Sois comerciantes, artesanos y burgueses, siempre preocupados por vuestros intereses privados, vuestro trabajo, vuestro comercio y vuestras ganancias», dice Rousseau al dirigirse a sus compatriotas de Ginebra. La contrapartida de este cambio jerárquico es que los Modernos dejan de lado los asuntos públicos a los que los Antiguos podían por contra dedicarse, pues la institución de la esclavitud los liberaba de las preocupaciones materiales. «Al no estar ociosos como lo estaban los pueblos antiguos, no os podéis dedicar continuamente al gobierno como ellos»; queda el peligro de que desaparezcan las libertades públicas, que se convierten en el precio a pagar por la seguridad de la tranquilidad personal (*Lettres écrites de la montagne*, IX, pág. 881). Rousseau prepara así la oposición entre la libertad-participación de los Antiguos y la libertad-protección de los Modernos, tal como la interpretarán Condorcet y Constant.

En este contexto se inscribirán las exploraciones de su persona, que atribuirán un sentido nuevo al tema de la soledad, tan importante en la óptica del individualismo.

ELOGIO DE LA SOLEDAD

Los escritos autobiográficos de Rousseau dan efectivamente la impresión de que se encuentra más cerca de la familia individualista que de la de los humanistas, pues la felicidad del individuo parece ser el único objetivo que persiga. Podríamos empezar con una afirmación a la que Rousseau añade algunas lamentaciones: está solo cuando habría querido estar con los demás. «Yo había nacido para la amistad» (*Confessions*, VIII, pág. 362), era «el más sociable y el más cariñoso de los humanos» (*Rêveries*, I, pág. 995); pero se ve solo y se siente desdichado. Es una «desgracia muy grande» (*Confessions*, VIII, pág. 362) y teme «el horror de esta soledad» (*Dialogues*, III, pág. 976) que le resulta «terrible» (I, pág. 713). Podría parecer que alimenta la esperanza de un reencuentro con la sociedad: «Podemos devolverle en sus últimos días la dulzura de una sociedad verdadera que perdió hace tanto tiempo y que ya no esperaba volver a ver aquí abajo» (III, pág. 950). Por lo tanto, la causa de esta soledad no está en él mismo; se debe a la actitud hostil de los demás, o a que son indignos de su amor. «El que debía responderme está todavía por venir» (*Mon portrait*, pág. 1.124). «La culpa es menos mía que suya» (*Confessions*, V, pág. 188). «Sólo huye de los hombres después de haber buscado en vano entre ellos lo que debe amar» (*Dialogues*, II, pág. 824).

Sin embargo, hay más. Rousseau puede también asociar el sufrimiento en la soledad con el rechazo a romperla, porque distingue entre una comunicación auténtica y una comunicación superficial; ahora bien, ésta no remedia la soledad, sino que la agrava. Aun cuando esté con los demás, el hombre sufre por tanto del mismo mal, pero de

manera aún más intensa. Así, Saint-Preux describe de este modo su llegada a París: «Entro con un secreto horror en este vasto desierto del mundo. Este caos sólo me ofrece una soledad terrible en la que reina un triste silencio. [...] "Nunca estoy menos solo que cuando estoy solo", decía un anciano; yo, sólo estoy solo entre la muchedumbre» (*La nouvelle Héloïse*, II, 14, pág. 231). La soledad sigue siendo deplorable, pero su peor forma se vive en medio de los demás: el mundo es un desierto, la algarabía social, un silencio opresivo. La inversa es igualmente verdadera: como dice Cicerón (la sabiduría estoica se presta una vez más a colaborar), la soledad de superficie, puramente física, puede ser en realidad una comunicación auténtica.

Gracias a la distinción entre dos niveles en el seno de cada una de estas actitudes, Rousseau puede reconciliar su nostalgia de la sociedad con la condena que vierte sobre ella. En efecto, la sociedad valora el parecer en detrimento del ser, la opinión pública antes que la estima de sí, la vanidad y no la simplicidad; las instituciones sociales degradan al hombre. Al ser el interior preferible al exterior, el solitario es superior al hombre social.

Rousseau quiere eludir el peso de las obligaciones sociales para vivir libremente. Se describe a sí mismo del siguiente modo: «La causa de ese invencible asco que he sentido siempre por el comercio de los hombres [...] no es otra que ese indomable espíritu de libertad al que nada ha podido vencer». Pero no nos confundamos; aquí también hay que distinguir entre libertad aparente y libertad auténtica; aquel que se cree libre es muy a menudo esclavo de los hombres, pues depende de su opinión y ha perdido su autonomía social; el prisionero, en cambio, es libre porque está solo. «He pensado cien veces que no me hubiera sentido muy desgraciado viviendo en La Bastilla, al no verme obligado a nada más que a quedarme ahí» (*Lettres à Malesherbes*, I, pág. 1.132). Rousseau siente «una mortal aversión por toda sujeción» (*Confessions*, III, pág. 115); ahora bien, no conoce término medio: «En cuanto vuelvo a

someterme a la opinión para alguna cosa, heme aquí sometido de nuevo a ella en todo» (VIII, pág. 378). Por lo tanto, más vale refugiarse en la soledad radical. El carácter nefasto de la vida en común se traduce también al plano físico. «El aliento del hombre es mortal para sus semejantes: esto no es menos verdadero en sentido propio que en sentido figurado. Las ciudades son el pozo sin fondo de la especie humana» (*Émile,* I, pág. 277).

La sociedad es mala, la soledad buena; y el hombre solitario no tiene verdadera necesidad de los demás; es un ser autosuficiente. ¿No nos enseñó Epicteto que los bienes reales son aquellos que se encuentran en nosotros mismos? ¿No nos aconseja Montaigne que dejemos de tomar prestado de los demás y busquemos en nosotros mismos? Toda alabanza del hombre que «sabe gozar de sí mismo» es poca (*La nouvelle Héloïse,* IV, 11, pág. 482). A través de la tradición estoica a la que aquí apela Rousseau, vemos cómo se dibuja el ideal de «hombre natural» que él quiere. Como lo resumirá más tarde su discípulo Bernardin de Saint-Pierre: «La soledad conduce en parte al hombre hacia la felicidad natural, al alejar de él la desgracia social» (*Paul et Virginie,* pág. 136).

Diderot le había prestado la siguiente réplica a uno de los personajes del *Fils naturel*: «Sólo el malo está solo». Rousseau cree que va dirigida contra él y se siente herido profundamente. En varias ocasiones, desarrolla una contraargumentación: para ser malo, habría que disponer de víctimas y, por lo tanto, vivir en sociedad, y no en soledad. Si, por el contrario, estoy solo, aunque quisiera, no podría perjudicar a los demás; el solitario es, por la fuerza de las cosas, bueno (así, *Émile,* III, pág. 341; *Confessions,* IX, pág. 455; *Dialogues,* II, pág. 789). Pero siente tal vez que este argumento es un tanto mecánico, y vuelve a la carga: los solitarios no sólo son buenos por la imposibilidad de perjudicar en la que se encuentran; sedientos de contactos, son además «naturalmente humanos, hospitalarios y cariñosos» (*Dialogues,* II, pág. 789). La soledad es por tanto

buena porque no es soledad —en ella vive, lejos de las multitudes y los contactos fáciles, «el hombre verdaderamente sociable»— y porque, a la vez, lo es: «Quien se basta a sí mismo no quiere perjudicar a nadie» (pág. 790). Cada uno de estos argumentos podría, tomado aisladamente, suscitar la adhesión; pero su concomitancia en Rousseau los vuelve sospechosos a los dos, y revela hasta qué punto le interesa la defensa del ideal solitario.

Es así como, por una serie de desplazamientos y de distinciones, la soledad, ese temido estado, se convierte en el ideal al que aspira, en la «amada soledad» (*Art de jouir*, pág. 1173). Eso es en todos los casos lo que afirma Rousseau. No obstante, cuando descubrimos la frecuencia con que vuelve esta declaración, dudamos, no de su sinceridad, pero sí de su lucidez: de un extremo a otro de sus escritos autobiográficos, asegura a sus lectores que no necesita a los demás, que es más feliz sin ellos, que les agradece su hostilidad, pues le han hecho descubrir así tesoros insospechados en su interior. «Soy cien veces más feliz en mi soledad de lo que podría serlo viviendo con ellos» (*Rêveries*, I, pág. 998): si esto fuera cierto, ¿habría que reiterarlo tantas veces? La repetición del mensaje, lejos de autentificarlo, lo hace sospechoso: cada nueva ocurrencia de la frase revela que la precedente no decía del todo la verdad. Todo ello sin mencionar que esas afirmaciones aparecen en cartas y libros destinados a ser leídos; y sin embargo, ¡los lectores son, también ellos, «los demás»! Rousseau les *dice* sin cesar que ya no quiere hablar más con ellos; por eso tienen derecho a mantenerse escépticos cuando les proporciona esta descripción de sí mismo: «Tan pronto está solo, es feliz» (*Dialogues*, II, pág. 816).

Rousseau, juez de Jean-Jacques

Si tuviéramos que atenernos a sus declaraciones, Rousseau sería efectivamente un pensador individualista

antes que humanista. Pero no tenemos por qué hacerlo. Los hombres han pasado todos al estado de sociedad y las vueltas atrás son imposibles. ¿Cómo se puede erigir entonces la soledad, con su corolario, la supresión de la sociedad, en ideal? Rousseau sabe muy bien que aquí hay un problema. Pero no lo dice claramente. A veces tiene sentido preguntarse si mantiene deliberadamente la incertidumbre para no tener que admitir esta situación. ¿Cómo explicar de otro modo la ambigüedad que afecta a la palabra «sociedad» y sus derivados? Esta palabra participa, en efecto, de dos oposiciones autónomas, naturaleza/sociedad y soledad/sociedad; ahora bien, Rousseau hace como si se tratara siempre del mismo sentido de la palabra, y puede por tanto cargar a la sociedad-contraria-a-la-soledad con todos los males que caracterizan a la sociedad-contraria-a-la-naturaleza. Queda claro, sin embargo, que, en la misma perspectiva de Rousseau, la soledad y su contrario, la sociedad, son *ambas* posteriores a la «caída» en el estado de sociedad y extranjeras respecto al estado de naturaleza; es por consiguiente injusto agobiar a la sociedad con lo que padece igualmente su contrario, la soledad.

Por lo demás, cuando expone su doctrina, Rousseau evita cualquier confusión de este tipo, y recuerda que los hombres reales, seres sociables, no pueden vivir como «hombres naturales», anteriores a la sociedad. El estado de naturaleza no ha existido nunca o, si lo ha hecho, hoy se nos ha vuelto inaccesible; hay que razonar únicamente sobre los hombres que existen, sobre aquellos que habitan el estado de sociedad. Éstos son inconcebibles fuera de la relación con el otro. «Hoy, cuando mi vida, mi seguridad, mi libertad y mi felicidad dependen de la participación de mis semejantes, es evidente que ya no debo verme como un ser individual y aislado, sino como una parte de un todo mayor» (*Lettre sur la vertu*, pág. 320). «Cada cual ve que es del todo imposible que un hombre nazca, viva y se conserve en el seno de la sociedad sin retener nada de ella» (pág. 321). Rousseau retoma esta argumentación en el *Émile*,

que habla de la educación de los hombres en el estado de sociedad. «Al abandonar el estado de naturaleza, forzamos a nuestros semejantes a que también lo abandonen; nadie puede permanecer en él a pesar de los demás» Si nos obstinamos en querer vivir en el presente como si la sociedad no existiera, dicho de otro modo, si elegimos la soledad radical, nos condenamos al fracaso. «Un hombre que quisiera verse como un ser aislado, totalmente independiente y autosuficiente, sólo podría ser miserable» (III, pág. 467). En ello vemos que Rousseau no confunde en absoluto, cuando decide no hacerlo, dos soledades bien diferentes: la que es propia del estado de naturaleza y la que se puede vivir en sociedad.

Sin embargo, persiste en designar con una misma expresión, «el hombre natural», dos entidades tan distintas como el hombre pasado y el hombre futuro. El deseo de ganar la adhesión prevalece sobre el de la verdad. La palabra «naturaleza» sufre un deslizamiento de sentido suplementario: una comunicación parece haberse establecido entre el sentido «origen» y el sentido «bosque». Cuando evoca, en las *Confessions*, la concepción del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau nos muestra la unión en plena formación: «Todo el resto del día, en el corazón del bosque, buscaba, y encontraba, la imagen de los primeros tiempos, y trazaba orgullosamente su historia» (VIII, pág. 388). El estado de naturaleza se había pintado por tanto a partir de la experiencia del bosque, y el hombre de los bosques, correctamente nombrado, podía participar de los dos. La naturaleza-bosque prestó, en un primer momento, algunos de sus rasgos a la naturaleza-origen; así podremos más fácilmente todavía, en un segundo momento, volver a encontrar el origen soñado en el bosque como real, e identificar el imaginario «hombre de la naturaleza» con el solitario paseante silvestre, amante de la herborización.

Rousseau es un pensador tan intenso y tan riguroso que no lo podemos suponer víctima de estas homonimias y ambigüedades. Para que llegue a transmitirlas en sus escri-

tos, es preciso que un poderoso motivo haya debilitado durante algún tiempo la vigilancia de su pensamiento. Ahora bien, ese motivo existe, y es precisamente propio de él cegar provisionalmente a quien padece su acción: y es que, durante el período «autobiográfico» de su vida, Rousseau decide que el hombre natural, ese ideal opuesto al ciudadano, es él mismo. Lo explica claramente en los *Dialogues*: ahí se designa a sí mismo como «el hombre de la naturaleza» (II, pág. 851; III, pág. 939) y establece una equivalencia entre sí mismo y «la naturaleza primitiva del hombre» (II, pág. 850). «En una palabra, tal como he encontrado en sus libros al hombre de la naturaleza, he encontrado en él al hombre de sus libros» (pág. 866). «¿De dónde puede haber sacado su modelo el pintor y apologista de la naturaleza, hoy tan desfigurada y calumniada, sino de su propio corazón? La ha descrito tal como se sentía él mismo» (III, pág. 936).

He aquí lo que permite establecer la continuidad entre los escritos doctrinales de Rousseau y sus escritos íntimos; he aquí lo que autoriza —incluso más: obliga— a volverse hacia sus obras autobiográficas cuando se pretende conocer mejor una de las vías del hombre que trazó, la del individuo solitario. Una continuidad que el mismo Rousseau reivindica: «Su sistema puede ser falso; pero al desarrollarlo se ha pintado a sí mismo de una forma tan característica y tan segura que es imposible que me engañe» (pág. 934). Pero esta continuidad, en lugar de proporcionar coherencia al sistema de Rousseau, lo vuelve problemático. Al decidir que el hombre de la naturaleza debía parecérsele, Rousseau se convirtió a la vez en juez y parte; por eso no supo permanecer siempre imparcial. Aquel que juega con los dos sentidos de «naturaleza», de «hombre natural» o de «sociedad» se interesa demasiado por el resultado del debate. Aquí, Rousseau peca de un defecto simétrico e inverso al que diagnostica en sus amigos-enemigos «filósofos». Éstos defienden doctrinas que no se preocupan en absoluto de ilustrar con su propia vida: es la irresponsabilidad caracte-

rística del intelectual moderno. Rousseau, por su parte, querría que hubiera continuidad entre decir y hacer, entre ideal y realidad —en lo que lleva razón—; pero va más lejos: hace coincidir uno y otra, y pinta por tanto el ideal a partir de lo real, puesto que son su vida misma y su ser, tal como se realizan en presente, los que le sirven de modelo.

No obstante, él mismo vio perfectamente (pero fuera del contexto autobiográfico) que semejante inducción era ilegítima. «Si estuviera permitido extraer de las acciones de los hombres la prueba de sus sentimientos, habría que decir que el amor a la justicia ha sido desterrado de todos los corazones y que no hay un solo cristiano sobre la tierra» (*Préface à Narcisse*, pág. 962). Al reflexionar sobre su propia existencia, y en particular sobre el abandono de sus hijos, tiene aún la lucidez de separarla de su ideal: «¡Como si pecar no fuera propio del hombre, e incluso del hombre justo!» («À Saint-Germain, 26-2-1770; XXXVII, pág. 279»). Si no fuera así, ¿cómo podría el Jean-Jacques que abandona a sus hijos ser al mismo tiempo el sabio Rousseau que escribe un tratado sobre la educación? Pero, como no sigue su propio principio y funda sus ideales en la descripción de lo que es él mismo, podríamos devolverle a Rousseau el reproche que dirige a los demás, a saber, el deducir el derecho a partir del hecho. Este procedimiento, aun cuando no esté aquí al servicio de la tiranía, nunca sirve del todo bien a la verdad. Por esta razón, todas las conclusiones filosóficas que Rousseau extrae cuando se toma a sí mismo como ejemplo de sus ideales deben ponerse en tela de juicio: sinceridad no significa sabiduría. «Desde la meditación pura y arquitectónica, advierte Philonenko, Rousseau rueda por las escaleras que conducen a la biografía» (*Rousseau*, III, pág. 260). Hay que condenar la hipocresía (o el cinismo, o la inconsciencia) de los «filósofos»; pero no por ello resulta necesario adherirse al bando contrario y eliminar cualquier distancia entre lo ideal y lo real: continuidad no quiere decir coincidencia; el ideal puede orientar una vida sin por ello confundirse con ella.

La soledad radical no puede constituir un ideal para el hombre, por la simple razón de que es imposible. Lo que Rousseau nos presenta con el nombre de soledad son dos experiencias complementarias que podríamos llamar la comunicación restringida (en particular, en las *Confessions*) y la búsqueda de sí (en las *Rêveries*), donde aspira a un puro sentimiento de ser. Esta búsqueda permanece como una vía legítima para el individuo; está claro, no obstante, que se trata aquí de una experiencia privada y extrema, que podemos querer para nosotros pero que no podríamos erigir en ideal público. Por lo tanto, hay que escrutar de más cerca la «comunicación restringida».

Ésta no es la soledad. Y, ¿cómo podría un escritor, un hombre que pasa su vida manipulando las palabras que le llegan de los demás, para acceder a construcciones nuevas una vez más destinadas a los demás, ser una encarnación del solitario? Se halla en comunicación constante con los demás —ciertamente, una comunicación mediatizada, pero no por ello menos intensa—. Ahora bien, ¿qué es Rousseau sino un escritor?, ¿qué otra cosa hace a lo largo de su vida? No solamente cubre con su escritura miles de páginas, sino que sabe también que con ello se establece una comunicación especialmente sólida, que ni siquiera la muerte podrá interrumpir; de ahí la preocupación que tiene por su reputación, por la opinión de sus futuros lectores, a lo largo de todo el período autobiográfico e incluso en los peores momentos de su misantropía. «Consentiría sin pena el no existir en absoluto en la memoria de los hombres, pero no puedo consentir, lo reconozco, permanecer en ella difamado [...]. No puedo ver el restablecimiento de mi memoria como algo indiferente para los hombres» (*Dialogues*, III, pág. 953). ¿Es un verdadero solitario aquel que confía sus manuscritos a personas seguras, aquel que les da instrucciones precisas sobre la marcha que tendrán que seguir, aquel que multiplica las copias y las precauciones?

Como a todos nos ocurre, Rousseau quisiera que lo amaran. «Devorado por la necesidad de amar, y de ser ama-

do, y poco sensible a todas las demás»: así se describe en una carta a Sophie d'Houdetot (17-12-1757; IV, pág. 394). Quisiera vivir con los demás, aunque supiera que son imperfectos. «Siento demasiado en lo que a mí respecta cuán poco puedo arreglármelas sin vivir con hombres tan corruptos como yo» (*Lettre à Philopolis*, pág. 235). Pero el destino no le fue favorable. Dos factores se aunaron contra él (en una proporción cuyo establecimiento no tiene mucho interés en el presente contexto): la hostilidad que produce una personalidad tan extraordinaria, y su propio carácter desconfiado (dicho de otro modo, la persecución y la manía persecutoria). Se repliega entonces con una doble estrategia: por un lado, descalifica a todos los demás hombres para poder mostrarse indiferente ante su opinión (una variante del refrán «están verdes» de la fábula de la zorra y las uvas): todos son malos, soy el único bueno; por otro lado, recurre a los «suplementos»: la naturaleza vegetal, la evasión en lo imaginario, la escritura, o las personas reducidas al papel de instrumento o de objeto. Pero en todo momento, lo sabemos ahora, sabe que el sustituto no vale como el original. Como dice Julie a propósito de otro «suplemento»: «¿Con qué gozas cuando eres el único en gozar? Esas voluptuosidades solitarias son voluptuosidades muertas» (*La nouvelle Héloïse*, II, 15, pág. 237).

Sin embargo, es ese sustituto el que Rousseau se ve obligado a erigir en ideal, tras su decisión de pintar al hombre natural a partir de sí mismo. Y es aquí donde su argumentación se vuelve insostenible. Aquello que proporcionaba un modelo legítimo a la investigación autobiográfica no puede convertirse, sin más, en una vía para todos los hombres, en un ideal común: éste debe responder a criterios distintos al azar, que hace que uno sea de una manera antes que de otra y que tenga el valor de decirlo. Abordados este punto de vista, los «suplementos» que utiliza Rousseau tienen un valor desigual: si la preferencia por el aislamiento, por la evasión en lo imaginario, por el recogimiento entre las plantas, por la escritura, son com-

portamientos moralmente neutros y dependen de la libertad (del derecho) del individuo, no puede decirse lo mismo de la despersonalización de los seres; ahora bien, es ella quien define las relaciones de Rousseau con los individuos que lo rodean y, para empezar, con su querida «ama de llaves», Thérèse. Reducir a los demás a no ser más que dependencias de uno mismo, negarles el estatuto de sujeto de pleno derecho, significa renunciar a la igualdad entre los hombres. Lo cual, por lo demás, Rousseau no querría admitir.

Debemos pues leer el proyecto de Rousseau haciendo abstracción, en la medida de lo posible, de los gustos personales de su autor; de lo contrario, estamos condenados a la aporía. La vida del individuo Rousseau está dominada por un temperamento susceptible y desconfiado; este hombre se cree perseguido (una creencia bien fundada la mayor parte del tiempo) y a menudo prefiere la soledad a la compañía —una soledad tanto más deseada cuanto que es rara—. Sus escritos autobiográficos contienen la defensa y la ilustración de esa tendencia agoráfoba. Pero la predilección personal por el aislamiento no se confunde, en su mismo espíritu, con una afirmación doctrinal de la soledad esencial del hombre. Rousseau arroja mucha luz sobre la distancia entre la regla general (las recomendaciones que da a Emilio) y la excepción (su propio destino): mientras él se mantiene apartado de los hombres, Emilio debe «vivir entre ellos» (V, pág. 858).

Una página de los *Dialogues* es todavía más elocuente a este respecto. Rousseau reitera en primer lugar su gusto por la soledad; sin embargo, también le interesa distinguir entre las particularidades de su vida y su ideal para el hombre, y añade: «Una soledad absoluta es un estado triste y contrario a la naturaleza: los sentimientos afectuosos nutren el alma, y la comunicación de las ideas aviva el espíritu. Nuestra más dulce existencia es relativa y colectiva, y nuestro verdadero *yo* no está enteramente en nosotros. En fin, la constitución del hombre en esta vida es tal que en

ella no accedemos nunca a gozar completamente de nosotros mismos sin la participación del otro» (II, pág. 813).

Las *Divagaciones* recuerdan, melancólicamente, que los demás están siempre en el *yo*, y que nunca conseguimos liberarnos de ellos. Cuando reflexiona sobre el mundo antes que intentar justificarse, Rousseau afirma que una parte del yo se encuentra en los demás, y no se queja de ello. Como escribía en una de sus *Lettres morales*, dirigidas a Madame d'Houdetot: «En la más profunda soledad, vuestro corazón os dice que no estáis sola» (VI, pág. 1801). Nuestra felicidad es la de un hombre social; e incluso desde un punto de vista egoísta, el otro nos resulta indispensable. Julie ya lo decía: «El alma más pura, sola, no es suficiente para su propia felicidad» (*La nouvelle Héloïse*, II, 11, pág. 225); y la «Profesión de fe» se termina con estas palabras: «Es olvidándose de uno mismo como se trabaja para uno mismo» (*Émile*, IV, pág. 635). La sociedad no es un mal menor, no es un «suplemento»; es generadora de cualidades que no existen sin ella, y la comunicación es, en sí misma, una virtud. Saint-Preux lo afirmaba también a su manera: «No es bueno que el hombre esté solo. Las almas humanas quieren emparejarse para valer todo su precio» (*La nouvelle Héloïse*, II, 13, pág. 228).

El deseo de independencia

El pensador Rousseau pertenece sin duda a la familia humanista, aunque a veces el individuo Rousseau la rehúya. El primero, a diferencia del segundo, no cree que sin los demás el hombre sea todavía hombre; no cree que la vida en común sea el precio que haya que pagar al diablo a cambio de las libertades que nos ha concedido. Llegaríamos a una conclusión similar si examináramos las declaraciones que se hallan esparcidas en los escritos literarios o íntimos de Benjamin Constant y en las que leemos una necesidad de soledad y una demanda de «independencia»

definitiva. La «libertad» del individuo en relación a sus afectos no podría pensarse según el modelo de la libertad del ciudadano respecto del Estado: la independencia afectiva no equivale a la autonomía política. La independencia con la que sueña Constant no es más que un momento en el juego del deseo-carencia, donde el sujeto ya no tiene qué desear y persigue escaparse del aburrimiento. En innumerables ocasiones, en el *Journal* y en la correspondencia se manifiestan aspiraciones a la soledad —pero se trata de un deseo que no se puede realizar y que esconde otro deseo—. Una vez separado de su primera mujer, Constant escribe a Isabelle de Charrière: «Hace más de un año que deseo este momento; suspiraba por la independencia completa; ¡ha llegado y tiemblo! Estoy como aterrado de la soledad que me rodea, asustado de no depender de nada, yo que he lamentado tanto depender de alguna cosa» (31-3-1793). Veinte años más tarde, apunta en su *Journal*: «He deseado tanto vivir solo, y hoy me parece estremecedor» (27-10-1814). Las llamadas de Constant a la independencia no deberían leerse independientemente de su contexto.

Ésta es igualmente la lección de *Adolphe*. El héroe, al principio de su relato, se cree provisto de un «deseo ardiente de independencia» similar (I, pág. 14) y, más tarde, echa de menos su vida libre de antaño. Pero estas afirmaciones no deben tomarse al pie de la letra, a menos que nos contentemos con la psicología que profesa el padre de Adolphe: «Con vuestro espíritu de independencia, escribe un tanto ingenuamente a su hijo, hacéis siempre lo que no queréis hacer» (VII, pág. 54). Es el mismo Adolphe quien descubrirá la amarga verdad al final de su historia: la «libertad» y la «independencia» no eran más que valores relativos —relativos a Ellénore y a su relación con ella—. Una vez que Ellénore ha muerto, ya no representan nada para él; o mejor, le muestran su reverso: la independencia es el «desierto del mundo»; la libertad, el «aislamiento» y la ausencia de amor (X, pág. 76). «¡Cómo

me pesaba esa libertad que tanto había echado de menos! ¡Cómo mi corazón añoraba esa dependencia por la que a menudo me rebelaba! [...] Era libre, en efecto, pero ya nadie me amaba: era extranjero para todo el mundo» (X, pág. 79). La «libertad» en relación a los demás no puede ser un fin último; es más bien la máscara que reviste nuestro deseo de reemplazar una relación insatisfactoria por otra más intensa, la coartada que damos a nuestras ganas de abandonar el objeto que nos persigue. Una vida enteramente «independiente» sería una vida exenta de sentido y pondría en peligro la misma existencia del sujeto.

Es cierto que debemos distinguir de nuevo entre la teoría general y el análisis de un período histórico, la época contemporánea. Los hombres no son necesariamente sociales únicamente en lo abstracto; en la época moderna, cuando las fuerzas de desintegración actúan sobre ellos, deben procurar equilibrar su nueva libertad con una preocupación por la cosa pública. El nuevo papel de la persona, con el mundo privado en que reina como dueña, le parece a Constant tan esencial que, cuando busca un nombre apropiado para los tiempos modernos, los designa espontáneamente como «la época de los individuos» (*Histoire abrégée de l'égalité*, pág. 389). Considera que la evolución que ha conducido hasta este punto a los pueblos europeos (los únicos que suscitan verdaderamente su interés) es, en conjunto, positiva. Éstos han llegado hasta una época en que la colectividad —ya sea el Estado, la corporación o la familia— ya no puede dictar al individuo su conducta. «En lugar de la sumisión del individuo a la familia, ella misma fundida en el Estado, cada individuo vive de su propia vida y reclama su libertad.» Ya no hay unidad en las ideas, ni consenso social automático, pero esto es una ventaja, y no un inconveniente. «La anarquía intelectual que se deplora me parece un progreso inmenso de la inteligencia» (*Les Cent-Jours*, «Introduction de la deuxième édition», pág. 71), ya que la búsqueda de verdad ha ocupado el lugar de la verdad absoluta garantizada por la autoridad, y está muy bien así.

Superior en el plano de los valores, la época moderna es también aquella que facilita al máximo la felicidad de sus sujetos, ya que, por ahora, «los hombres no necesitan, para ser felices, sino que los dejen en una independencia perfecta, en todo lo que tiene relación con sus ocupaciones, su esfera de actividad y sus fantasías» (*Conquête*, II, 7, pág. 166). ¿Debemos creer que la libertad es suficiente para la felicidad de los Modernos que Constant defiende aquí resueltamente? Una vida enteramente consagrada al mundo privado, ¿es la mejor vida que se pueda imaginar? Lo podemos dudar. Pero hay que decir que el mismo Constant no se adhiere completamente a este elogio incondicional de los Modernos.

En el mismo texto en que introduce la oposición entre la libertad de los Antiguos y la de los Modernos, los *Principes de politique* de 1806, Constant establece, entre ambas épocas, cinco diferencias; y las ventajas no están siempre en el mismo lado. Los Modernos gozan de la libertad individual, pero los Antiguos participan activamente en el gobierno de su ciudad (y encuentran en ello su felicidad). Los Modernos aman el reposo: «El reposo, con el reposo el acomodo y, para llegar al acomodo, la industria, son el objetivo único hacia el que se dirige la especie humana» (XVI, 3, pág. 361); los Antiguos prefieren la guerra, que aporta la gloria y la cohesión social. Los Modernos son más compasivos, los Antiguos más firmes. Finalmente, los Modernos son más lúcidos pero carecen del entusiasmo de los Antiguos. «Los Antiguos tenían una convicción completa acerca de todas las cosas. Nosotros no tenemos más que la hipocresía de la convicción acerca de casi nada» (XVI, 6, pág. 368). Dudamos de todo, estamos cansados de antemano a cada nuevo proyecto y no creemos en la fuerza de nuestras instituciones. «Los afectos domésticos sustituyen a los grandes intereses públicos» (XVI, 7, pág. 370).

Que los Modernos se contenten con la libertad civil se convierte por tanto para Constant, no en una razón de satisfacción, sino en fuente de inquietud y materia de re-

proche. La falta de todo entusiasmo, valor, patriotismo y, por tanto, de toda preocupación social, no puede ser un signo de gloria. En su primer opúsculo político, *De la force de gouvernement actuel...*, de 1796, Constant aborda ya este tema, que comparte en esa época con Madame de Staël. «El reposo es un bien, pero la inactividad es un mal.» La «falta de objetivo, de intereses y de esperanzas distintos a los estrechos y personales» hace la vida fútil; «hay siempre algo de apagado, de marchito, en lo que no concierne más que a uno mismo». Cada uno de nosotros también necesita dejarse llevar por el entusiasmo y sentirse, en retorno, «electrizado por el reconocimiento de sus iguales» (VII, págs. 71-72).

Para la comunidad, hay algo todavía más grave que el hundimiento moral de sus individuos: el hecho de que, para mantenerse, la misma libertad civil necesita una cierta dosis de libertad política. Dicho de otro modo, si cada cual no se preocupa más que de sus propios asuntos, el tirano puede hacerse con el poder; ahora bien, bajo una tiranía, dejamos de tener la oportunidad de ocuparnos de nuestros propios asuntos: estamos obligados a someternos y a dejarnos guiar.

A fuerza de practicar únicamente «virtudes domésticas», olvidamos fácilmente que su mismo ejercicio presupone una sociedad que las respeta y las protege, algo que no todas las sociedades llevan a cabo. «Su efecto natural [el de la sociedad moderna] es hacer que cada individuo sea su propio centro. Ahora bien, cuando cada cual es su propio centro, todos están aislados. Cuando todos están aislados, no hay más que polvo. Cuando llega la tormenta, el polvo se hace fango» (*De la religion*, «Préface»; I, pág. XXXVII). A fuerza de no preocuparse más que de los placeres personales, el individuo pierde el interés por los asuntos públicos e intenta ignorar las desgracias de los demás, olvidando que su propio bienestar privado depende del bienestar público. «Hemos abandonado la causa de la patria porque el interés bien entendido quería que no compro-

metiéramos la dote de una hija» (pág. XXXV); pero si el país ardiera, ¿no se encontraría amenazada la dote? No se trata aquí, para Constant, de un peligro puramente imaginario, sino de lo que estaba ocurriendo de hecho bajo Napoleón, cuya intención era reducir la sociedad a ese estado. «El arte de los gobiernos que oprimen a sus ciudadanos consiste en mantenerlos alejados unos de otros y en hacer difíciles las comunicaciones y peligrosas las reuniones» (*Additions*, pág. 628). El aislamiento de los individuos tal vez no sea una consecuencia inevitable de la modernidad, pero forma parte sin duda de sus consecuencias posibles, y los tiranos modernos procurarán realizarlo.

Por lo tanto, no hay que contentarse con esperar a que pase la tormenta y con mantener los propios placeres personales. Los mismos Modernos no pueden permitirse el hecho de desertar de la plaza pública. Desde su primer opúsculo político de 1796, hasta su última gran obra, *De la religion*, que empieza a publicar en 1824, Constant repite el mismo mensaje: desconfiemos de la tendencia moderna a recogernos en la esfera privada, no nos contentemos con la felicidad egoísta a la que cada cual puede acceder. Necesitamos alguna otra cosa que vaya más allá del individuo; por añadidura, si cada cual se atuviera a sí mismo, esa misma felicidad se desvanecería. El espíritu público, la libertad política deben mantenerse imperativamente. La independencia del individuo no puede ser un fin último.

Vida activa y vida contemplativa

Hay que volver, por último, a Montaigne, el cual hemos visto (142) que podía participar también del elogio de la soledad. ¿Le hace esto abandonar a la familia humanista e incorporarse a la de los individualistas? Al leer sus *Essais*, descubrimos que no se propone elegir entre soledad y sociedad, sino más bien entre dos formas de vida social, vida activa y vida contemplativa. No tiene nunca dudas

sobre el punto de partida: el hombre tiene una naturaleza sociable. Ahí reside la identidad misma de nuestra especie. «No hay nada hacia lo cual parezca que la naturaleza nos haya encaminado más que hacia la sociedad» (I, 28, pág. 184). ¿Hay algo más social que la conversación? Ahora bien, he aquí «el más fructífero y natural ejercicio de nuestro espíritu» (III, 8, pág. 922). La debilidad de la razón individual será compensada, al menos parcialmente, por este intercambio constante entre individuos. La comunicación entre los hombres es lo que nos proporciona la definición misma de la humanidad. «Sólo por la palabra somos hombres y estamos unidos unos a otros» (I, 9, pág. 36). La sociedad es natural al hombre: «No hay nada tan disociable y tan sociable como el hombre: lo uno por su vicio, lo otro por su naturaleza» (I. 39, pág. 238). La naturaleza humana es sociable y sólo su perversión puede dejar de serlo. La sociabilidad forma parte de la misma condición humana.

Si Montaigne prefiere vivir en una relativa soledad, no es por tanto con la idea de buscar una naturaleza perdida, ni porque la soledad sea en sí misma superior. No ignora que eximirse de la aprobación del otro puede ser simplemente otra manera de deleitar al orgullo (II, 17, pág. 649). La razón de su elección, que adelanta de buen grado, es otra: teme las servidumbres inherentes a la vida pública. Le gusta ser dueño de sí mismo y esto lo «ha vuelto inútil para servir al otro» (pág. 643). No ama el mundo de las recompensas y de las dependencias, que es el de la «corte de los grandes»; rechaza por tanto el ofrecimiento de vivir en el entorno del rey y prefiere retirarse en casa, en su biblioteca. No se trata de que una vocación sea superior a la otra, sino de que le conviene más. Los inconvenientes de las dependencias pesan más, para él, que las ventajas que se derivan del poder. Y, desde su punto de vista, el destino del mismo rey no es tan envidiable: «Un rey no tiene nada que sea propiamente suyo; él mismo se debe a los demás» (III, 6, pág. 903).

La posición de Montaigne es clara: lo que rehúye a fin de cuentas no es la sociedad humana en general, sino «la

servidumbre y la obligación»; lo que ama no es la soledad en cuanto tal, sino la posibilidad que ésta le ofrece de concentrarse y de reencontrarse para, después de todo, comunicarse mejor con los demás. «Me lanzo más a gusto a los asuntos de Estado y al universo cuando estoy solo» (III, 3, pág. 823). La soledad es un medio, no un fin; produce, en el caso de Montaigne, una mejor sociabilidad. La exigencia de soledad no se sitúa evidentemente en el mismo nivel que la comprobación de nuestra naturaleza sociable: la soledad, como la vanidad, son actitudes propias de un animal social. No se debe confundir el marco en que vivimos con las estrategias por las cuales optamos, una vez reconocido ese marco, ni las reglas del juego con el mayor o menor dominio que tengamos de ellas. Existen numerosas formas de sociabilidad y elegimos entre ellas en función de nuestras inclinaciones.

Estos valores no son pues absolutos. Montaigne no pretende, al modo de los antiguos estoicos, que su elección tenga un fundamento objetivo y merezca erigirse en regla: funda sus maneras de ser en su «estilo meditabundo» (pág. 820). El hombre es social por necesidad; público o privado, en muchedumbre o solitario, por elección. Ya no se trata aquí de una cuestión de principio sino del modo de vida que conviene mejor a cada individuo. No hay a este respecto *una* conducta ideal sino varias, y cada cual tiene derecho a actuar en función de sus inclinaciones. Es cierto que estas preferencias ya no comprometen a la doctrina humanista: ésta se contenta con proclamar nuestra sociabilidad constitutiva, y no nos enseña cómo elegir entre las formas que la sociabilidad puede adoptar. Tiene sin embargo dos límites. En uno de sus extremos, una vida completamente sometida a la necesidad de gloria y honores ya no se conforma al pensamiento humanista, pues ese ideal heroico no puede convenir a todo el mundo. Los humanistas plantean un ideal que es universalmente accesible; es preciso que se pueda acceder a él no solamente llevando a cabo proezas, sino también al vivir una vida corriente. Lo coti-

diano no es un obstáculo para el mérito, sino todo lo contrario. En el otro extremo, se encuentra excluida del espectro de las conductas loables aquella que consiste en preocuparse únicamente de la vida interior, permaneciendo indiferente ante todo lo que concierne al orden social. No podemos cultivar tranquilamente nuestro jardín mientras arde Roma: eso significaría negar la presencia de los demás en nosotros, y la nuestra en ellos. En el interior del vasto espacio que estas dos exclusiones delimitan, se aceptan elecciones divergentes: Constant, enfrascado en los debates parlamentarios, y Montaigne, retirado en su biblioteca, son ambos fieles al pensamiento humanista.

Cuando intenta jerarquizar estos géneros de vida social, Montaigne se conforma, en varias ocasiones, con una doctrina que se puede inspirar tanto en el platonismo como en el estoicismo o en el cristianismo, y que prefiere el interior al exterior, lo espiritual a lo material, y, por tanto, la concentración solitaria a la dispersión social, y la vida contemplativa a la vida activa. Sin embargo, el mensaje global de sus *Essais* es un poco distinto. En un rincón de frase Montaigne declara: el lenguaje falso es menos sociable que el silencio (I, 9, pág. 37). En el nivel más bajo se encuentra pues el lenguaje falso, la mundanidad superficial; son preferibles el silencio y la soledad. Pero el mismo uso del calificativo «falso» implica que no todo lenguaje lo es: existe también un lenguaje verdadero, superior a su vez al silencio. Montaigne vuelve sobre esta cuestión cuando evoca la posibilidad de viajar acompañado. El ser humano está hecho para vivir con sus semejantes, y Montaigne se reconoce en la condición común. «Ningún placer me lo parece sin comunicación.» Pero hay compañeros y compañeros. Los seres de calidad con los cuales podemos compartir la amistad son irreemplazables. «Es una rara fortuna, pero de inestimable consuelo, tener a un hombre honrado, de entendimiento firme y de costumbres conformes a las vuestras, que ame seguiros.» Semejante encuentro es raro. Los compañeros insípidos son, por su parte, legión, y es mejor

evitarlos. «Estar solo vale incluso más que estar en compañía aburrida e inepta» (III, 9, págs. 986-987). Así como el silencio cede el paso al lenguaje verdadero pero es siempre preferible al lenguaje falso, la soledad es inferior a la amistad rara, pero superior a la promiscuidad común.

En otra ocasión, Montaigne retoma las cosas desde más arriba. Hay que superar la oposición superficial entre la vida para los demás y la vida para uno mismo; cada una de estas soluciones, que no podría satisfacer más que a una parte del hombre, en realidad lo mutila. Aquel que lo pide todo a los demás es un tonto, pero aquel que se lo da todo es un ser desnaturalizado. Para ir más allá de estas elecciones extremas, hay que reconocer la parte de los demás en uno mismo, y el desarrollo del yo a través de los demás; no tienen mayor necesidad de mí que yo de ellos. «La carga principal que tenemos es: a cada cual su conducta», ciertamente, pero «quien no vive en absoluto para los demás, no vive tampoco demasiado para sí» (una variación sobre Séneca: «Vive para los demás si quieres vivir para ti», *Lettres*, 48, pág. 2). El sabio sabe «que debe aplicarse a sí mismo los usos de los demás hombres y del mundo, y, para lograrlo, contribuir a la sociedad pública con los deberes y oficios que le corresponden». Debe también establecer la diferencia entre la sociabilidad superficial, que nos hace perseguir gloria y honores o frecuentaciones fáciles, y la amistad auténtica, fuente a la vez de goce interior y de mérito. Quien sabe practicar esta última es superior al mundano tanto como al solitario, pues se sitúa más allá de su oposición; «ha alcanzado la cumbre de la sabiduría humana y de nuestra felicidad» (III, 10 págs. 1.006-1.007). Esta misma jerarquía no tiene nada en común con una regla rígida:. Montaigne vive con holgura y no le repugnaría adquirir una cierta gloria; simplemente, sabe que existen alegrías más altas y más fuertes.

El ser humano no debe destinarse necesariamente a una vida en la ciudad: Montaigne privilegia la vida del espíritu, la compañía de los libros y las relaciones privadas, en

detrimento de los compromisos públicos; no siente ningún remordimiento al abandonar el ayuntamiento de Burdeos y encerrarse en su biblioteca. Pero esta libertad respecto a la vida pública no hace sino evidenciar más todavía la necesidad que el hombre tiene del hombre: el placer y la felicidad, la verdad y la sabiduría se basan en ese descubrimiento. Por todo ello, la conversación entre amigos, la búsqueda libre de la verdad dentro del respeto y el amor al otro, son, más que «ninguna otra acción de nuestra vida» (III, 8, pág. 922), lo que Montaigne ama en este mundo.

Descartes resulta, a este respecto, un fiel discípulo de Montaigne. Como él, prefiere la soledad del retiro —relativo, no absoluto— a los asuntos de la ciudad. Esta soledad ideal se encuentra —y con ello Descartes innova— en el centro de la gran ciudad —pero una ciudad extranjera, en este caso Amsterdam—. «En esta gran ciudad donde estoy, no habiendo otro hombre más que yo que no ejerza el comercio, cada cual está tan atento a su provecho que podría permanecer en ella toda mi vida sin que nadie alcanzara a verme», escribe a Guez de Balzac (5-5-1631). Lo confirma unos años más tarde en el *Discours de la méthode*: «Entre la muchedumbre de un gran pueblo muy activo y más atento a sus propios asuntos que a los del otro, [...] he podido vivir tan solitario y retirado como en los desiertos más alejados» (III, pág. 146). Sabe muy bien por qué necesita la soledad: ésta es la condición del éxito para el tipo de trabajo al que ha elegido consagrarse. «Cuando mi espíritu quedara agotado por la atención que requiere el ajetreo de la vida», dejaría de poder recogerse en el estudio que ama («À Élisabeth, 28-6-1643»). Hay que elegir entre los honores públicos y la acción que consiste en cultivar el propio espíritu; y al hacerlo, Descartes prefiere su «desierto» a todas las cortes reales.

Con todo, no reniega de su sociabilidad, sino que elige la forma que más le conviene. Quien ha decidido hacer del pensamiento y de la escritura su oficio aprovecha mejor una vida retirada; las distracciones de la vida mundana, las

apariciones públicas, le sientan mal. Eso no quiere decir que rechace comunicarse, sino que elige una forma de comunicación que es preferible a las demás. Cerca de la mitad de la obra de Descartes está constituida por cartas que envía a individuos; está rodeado (aunque a distancia) de amigos fieles y, si se muestra presto a desplazarse, es para gozar de los reencuentros con ellos.

A decir verdad, si bien esta elección decide su vida la mayor parte del tiempo, Descartes no siempre la mantiene: es difícil volverse completamente indiferente al deseo de honores y de reputación. Atraído por una promesa de gratificaciones, he aquí que se presenta en París, pero descubre que el encuentro que le solicitaban sólo esconde una vana curiosidad. «Lo que más me ha disgustado es que ninguno de ellos (sus anfitriones) ha manifestado querer conocer otra cosa de mí que mi rostro; de forma que tengo razones para creer que solamente me querían tener en Francia como un elefante o una pantera, por la rareza, y en absoluto para que yo fuera útil a alguna cosa» («À Chanut, 31-3-1649»). Sin embargo, esta lección no será suficiente: fascinado por la supuesta grandeza de las personas de rango real, Descartes acepta, a pesar de sus propias reticencias, la invitación de la reina Cristina de Suecia. Una vez confrontado a la realidad, se da cuenta de su error y sólo sueña con volver a su desierto, fuera del cual «es difícil que pueda avanzar en la búsqueda de verdad; y es en ella donde reside mi bien principal en esta vida» (À Élisabeth, 9-10-1649). Pero es imposible: tiene que seguir dándole todos los días lecciones de filosofía a la reina Cristina, ¡que sólo se encuentra disponible a las cinco de la mañana! Al dejar su estufa para llegar al palacio, Descartes queda preso del frío y muere de una pleuresía en febrero de 1650.

El filósofo era más sagaz cuando prefería la soledad de su desierto y la comunicación escrita de los resultados que obtenía su búsqueda de verdad. Así lo entiende Rousseau; quien admite de buen grado que, a fin de cuentas, su propia elección de la soledad no es tan diferente de la de

Descartes; o, podríamos añadir, de la de Montaigne, ni de la de tantos otros pensadores y escritores, humanistas o no. La escritura es esa actividad paradójica que exige huir de los demás para encontrarlos más fácilmente. Así puede Rousseau dar su réplica al reproche de Diderot: «En lo que a mí concierne, tengo el honor de haber imitado al perverso Descartes cuando se marchó a filosofar malvadamente a su soledad del norte de Holanda», escribe irónicamente a Saint-Germain (XXXVII, pág. 281). La soledad es también una forma de vivir con los demás.

5

Las vías del amor

Admitamos, con los pensadores humanistas del pasado, que la soledad no es inevitable, que la vida en común no puede debilitarse en la medida en que el mismo ser está hecho de sus relaciones con los demás. Todo ello no nos da todavía más que una seguridad negativa: la libertad de los Modernos no pone realmente en peligro a la sociabilidad. Pero ¿podemos esperar que la libertad engendre asimismo una experiencia positiva? ¿Hay alguna cosa, en la situación del hombre moderno, que contenga la promesa de unas relaciones humanas más enriquecedoras, más gratificadoras, que las del pasado? Ahora debemos volver nuestra mirada hacia el amor, y preguntarnos: ¿cuál es la relación entre, por un lado, el amor, y, por otro, la idea de que el hombre moderno deber pagar el precio de su libertad? ¿En qué consiste la concepción específicamente humanista del amor?

Para empezar, hay que circunscribir el sentido de la palabra —una de las palabras más utilizadas, y más gastadas, de nuestro vocabulario—. En las páginas que siguen, únicamente designaré con «amor» a la relación afectiva interpersonal. Ello me permitirá dejar de lado, ya de entrada, todos los usos de la palabra en los que el objeto del amor no es un ser humano sino una cosa, o un animal, o Dios, o también una abstracción como la patria, la libertad o incluso la humanidad; por la misma razón, tampoco me ocuparé aquí del amor a sí mismo. Por otra parte, mantendré, por hipótesis, el mismo término, sean cuales fueren los agentes de la relación, es decir, ya se sitúe ésta entre amantes, entre padres e hijos, o entre amigos; y no porque estas

diferencias no cuenten, sino porque vienen a especificar un sentimiento que mantiene su identidad a través de todas sus transformaciones.

LA SUSTITUCIÓN IMPOSIBLE

Partamos de esta observación: en las relaciones humanas, la sustitución de personas puede resultar fácil, difícil, o imposible. Obtenemos así tres grupos de casos: o bien todos pueden aparecer en un determinado lugar, o solamente algunos, o una única persona. Esta distinción permite distinguir tres esferas relacionales en las que participa cada individuo: la esfera *humanitaria* (por ejemplo, debo socorrer a una persona que está en peligro, sea quien sea), la esfera *política* (en cierto modo, todos mis conciudadanos son intercambiables, pero no lo son con los extranjeros) y la esfera *personal*, en donde ninguna sustitución es posible: estoy atado a mi padre, a mi amante, a mi amigo, a mi hijo, en tanto que individuos irreemplazables. El amor depende, con toda evidencia, de esta última esfera, como ya lo sabía muy bien uno de sus primeros teóricos, Aristóteles: «El amor, que es, por así decirlo, un afecto elevado a su grado supremo, sólo se dirige a un único ser» (*Éthique à Nicomaque*, IX, 10, pág. 5). No se trata de que no se pueda amar a varias personas a la vez; pero el amor se caracteriza por la imposibilidad radical de toda sustitución: si el ser amado es distinto, el amor también lo es.

La lógica que rige estos distintos dominios no es la misma. En la esfera personal, la identidad individual es irreductible; en la esfera política, por contra, se la pone entre paréntesis. La primera, en la sociedad democrática, reposa sobre el principio de igualdad; la segunda no ejerce este principio, pero implica el reconocimiento individual, que retiene lo que cada uno posee de único: si amo a esta persona entre todas, es porque es diferente. Benjamin Constant describe así la separación de las dos esferas: «Magis-

trado, juez, hombre público, su deber, sin duda, es la justicia; pero la más preciosa parte de su existencia privada, sobre la cual la sociedad no debe imperar en absoluto, es la de rodearse de seres aparte, de seres queridos, sus semejantes por excelencia, distintos de todos los seres de su especie. Cuando se trata de los demás, le basta con no perjudicarlos jamás y con servirlos a veces; pero su devoción, su ocupación constante y todos los géneros de parcialidad pertenecen a ese círculo favorecido, a ese círculo de amor, de emoción, de recuerdos» (*Godwin*, pág. 565).

La justicia debe reinar sobre la esfera política. Pero está evidentemente fuera de lugar en el dominio privado, tejido de preferencias y rechazos —completamente legítimos en su lugar—; sería ridículo querer someter la elección del objeto de mi afecto a las reglas de la justicia. Si me ato a alguien, no es porque sea similar a todos los que podrían haberse encontrado en su lugar, sino porque es diferente y, a mis ojos, mejor: más bello, más atractivo, más enternecedor que sus potenciales rivales; en una palabra, superior, y no igual. La más pura encarnación de los lazos que constituyen este dominio es el amor.

Esta característica destacada del amor tiene varias consecuencias. La primera es que, desde que se puede hablar de relaciones de amor, se postula también la existencia de individuos, de seres singulares irreductibles el uno al otro. El individuo, en tanto que ser único, no es en absoluto una adquisición tardía de la historia; los más antiguos relatos de nuestra tradición ya nos presentan a seres tan individuales como lo somos hoy en día. Andrómaca no ama a los guerreros troyanos en general, pero sí a su único e individual marido Héctor. Príamo tiene varios hijos pero, cuando Héctor muere, no se le ocurriría consolarse pensando que sus hijos son intercambiables: sólo Héctor es Héctor. El amor y la muerte, la muerte en el amor: ninguna otra cosa prueba mejor que la sustitución de un ser por otro es imposible. Parece probable que las primeras representaciones de seres humanos individuales, en pintura o en escultura,

estén ligadas precisamente a este tipo de situación: la desaparición de un ser querido. Las demás relaciones sociales no exigen de la misma manera la unicidad del individuo: empleo a un obrero, trato con un comerciante —otro podría ocupar su lugar, siempre que conozca su oficio lo suficiente—. Sólo hay un rey, pero es su función la que es única, o su categoría, y no el individuo que la encarna; si este rey muere, otro lo reemplazará, y exigirá de sus súbditos el mismo respeto y la misma humildad.

Ahora bien, si el objeto del amor es único e irreemplazable, debe también escaparse parcialmente de aquellas causas de las cuales es la culminación; cabe una cierta indeterminación que es responsable de su diferencia. Si el individuo se dedujera enteramente a partir de las series causales que podemos discernir funcionando en el mundo, si bastara, por lo tanto, con conocer las condiciones biológicas, sociales y psíquicas que actúan en él para describir exhaustivamente su identidad, no habría ninguna razón para que las mismas series causales no produjeran un segundo individuo rigurosamente idéntico al primero, o una serie infinita de tales individuos —entre los cuales no habría más diferencias que entre los ejemplares de un libro—. La intervención de la voluntad no es indispensable para la afirmación de la individualidad, y un rostro no se parece nunca exactamente a otro, aun cuando el individuo no sea responsable de ello.

Quien dice amor, dice individuo, dice libertad. Si amo a esta mujer, no ignoro que comparte numerosos rasgos con otras mujeres, con otros franceses, con otras personas de cuarenta años; pero no queda reducida a ello. Sin esta parte individual y libre, y aun cuando ella no sea su causa principal, mi sentimiento no merece llamarse «amor». Hay, por consiguiente, una primera afinidad secreta entre pensamiento humanista y experiencia amorosa, en la medida en que ambos afirman o presuponen una cierta libertad del individuo —aquí, la del objeto amado, y no la del sujeto amante.

El hecho de que no podamos reemplazar nunca el objeto de nuestro amor por otro influye sobre nuestra imagen de la relación entre amor y sexualidad. Al colocarnos en una perspectiva biologista (es decir, que busca explicaciones biológicas inmediatas para los hechos sociales), nos encontramos preparados para considerar el amor como una derivación, por «sublimación», de la sexualidad. Ahora bien, semejante concepción no sólo plantea graves problemas cuando incluimos en el amor a las relaciones entre padres e hijos o entre amigos; sino que se revela también insuficiente cuando tenemos en cuenta la unicidad del objeto amado. Rousseau insistió fuertemente en esta especificidad del amor que lo distingue de la sexualidad animal. Generalmente, los animales sólo conocen la sexualidad, donde las parejas son intercambiables; algunas raras especies —que precisamente por esta razón percibimos como más cercanas a los humanos— son la excepción. El amor humano es pues, en este sentido, «antinatural», puesto que nos empuja a la elección exclusiva de una pareja; es un «sentimiento artificial, nacido del uso de la sociedad» que fija el deseo «en un solo objeto exclusivamente» (*Inégalité*, I, págs. 157-158): no se trata, una vez más, de que no podamos amar a varios seres a la vez, sino de que cada amor se defina por su objeto particular. «Lejos de proceder de la naturaleza, el amor es la regla y el freno de sus inclinaciones: por él, un sexo —excepto el objeto amado— no es ya nada para el otro» (*Émile*, IV, pág. 494). La fórmula de Rousseau es tal vez hiperbólica, pero no deja de identificar un rasgo distintivo de los afectos humanos. Amor y sexualidad son dos conjuntos en intersección, y cada uno de ellos puede existir con o sin el otro.

Lo que distingue al amor de otras relaciones interpersonales es esa imposibilidad de reemplazar un objeto del amor por otro. Si nos situamos en la esfera política, allí donde ciertas sustituciones son posibles pero no todas, podremos tratar de la *solidaridad*. Todos los residentes en Francia son solidarios entre ellos a través de su seguridad

social o sus fondos de pensiones. Puedo también, de forma menos institucional, ser solidario con todas las personas de mi edad, o de mi sexo, o de mi profesión, o con las que comparto mi origen; estoy dispuesto a actuar por ellos, incluso a sacrificarme. Pero este sentimiento no es amor, ni siquiera en el sentido amplio que incluye a la amistad, precisamente porque los miembros del grupo son intercambiables. Si la restricción del grupo desapareciera, si todos los seres humanos pudieran beneficiarse del mismo sentimiento, entraríamos en la esfera humanitaria. Este sentimiento de amor universal fue exaltado por la tradición pagana griega con el nombre de «filantropía», y por la cristiana, como *agapê*, o amor-caridad. Se trata aquí de un amor de seres particulares, pero también de un amor cuyos objetos son, precisamente, intercambiables; los enemigos no lo merecen menos que los amigos. Desde nuestro punto de vista, estas relaciones no pertenecen, por lo tanto, estrictamente al dominio del amor, sino más bien al de la moral.

EL AMOR-DESEO

La imposibilidad de sustitución concierne a todo amor; ahora bien, los amores no se parecen entre sí. El pensamiento griego nos ha legado una distinción que podemos utilizar aquí adaptándola a nuestras necesidades; la distinción entre *eros*, o amor-deseo, y *filia*, o amor-alegría. Para proseguir la indagación sobre las relaciones entre amor y pensamiento humanista, quisiera evocar ahora estas dos grandes especies.

Primero, he aquí algunas de las características del amor-deseo: está constituido por una carencia (la no satisfacción es su condición inicial necesaria); parte del sujeto amante, y no del objeto amado; su objetivo declarado (pero nunca alcanzado) es la fusión de los dos amantes. Sobre este cañamazo, legado a los europeos por los pensadores griegos y los escritores romanos, y transmitido por los

trovadores de la Edad Media, los autores franceses, desde el Renacimiento hasta nuestros días, humanistas o no, han bordado incansablemente sus variaciones personales.

Una carencia: el amor se interpreta aquí como el deseo de un objeto ausente. El deseo está pues constituido por esta carencia; si se colma la carencia, el deseo muere, y el sujeto se siente frustrado en lugar de satisfecho. No puede resultar de otro modo: la singularidad del deseo se debe a que, al referirse a una persona antes que a una cosa, sólo puede ser vivido, y nunca cumplido, a diferencia de la necesidad que puede satisfacerse, o del voto, que puede realizarse. El sujeto ama al amor más que a su objeto; y, para hacerlo durar, está dispuesto, en última instancia, a mantener a ese objeto siempre alejado. Su deseo se alimenta de los rivales y de los celos que éstos suscitan; los obstáculos le resultan indispensables: una espada separa a Tristán e Isolda en la cama. La Albertine desaparecida es la única Albertine amable. Celebración de la ausencia, *eros* culmina en la muerte, la ausencia por excelencia, que es su aliado secreto.

Así, Montaigne piensa que «nuestro deseo aumenta con la desazón» (título de II, pág. 15), y que «la dificultad otorga valor a las cosas» (pág. 613). La mujer que se resiste, o aquella que un marido celoso protege, son más deseables para quien suspira por ellas; la presencia de rivales anima el deseo; los celos, la envidia, lo prohibido, engendran amor antes que resultar de él. Despreciamos lo que poseemos, deseamos lo que nos falta. Podemos ser conscientes de esta lógica y volverla favorable para nosotros: «He querido aguzar este placer mediante la dificultad, mediante el deseo y mediante alguna gloria» (III, 3, pág. 826). El amor sólo se vive en ausencia: «En el amor, no encontramos más que un deseo furioso de aquello que se nos escapa» (I, 28, pág. 186).

Los personajes de Rousseau creyeron que, al impedir la culminación de la pasión, podían extraer del amor-deseo un remedio contra su decaimiento. «El amor es un deseo

que los obstáculos irritan»; por lo tanto, «no es bueno que esté contento; es preferible que dure y sea desdichado a que se apague en el seno de los placeres» (*La nouvelle Héloïse*, III, 7, pág. 320). La satisfacción del amor produce su desaparición; ahora bien, un amor frustrado es preferible a la ausencia total de amor. Amor sin placer vale más que placer sin amor. «La imagen del amor extinguido asusta más a un corazón tierno que la de un amor desgraciado, y el disgusto sobre lo que uno posee es un estado cien veces peor que el lamento por lo que se ha perdido» (pág. 321). Lo importante es amar; el mayor enemigo del amor es la desaparición de todo obstáculo y, por tanto, de toda posibilidad de una nueva conquista: la felicidad aburre, ésta sería la ley del deseo humano (VI, 8, pág. 694). La novedad aumenta el deseo, la costumbre lo reduce. A partir del momento en que se alcanza la apoteosis, la felicidad no puede hacer más que debilitarse; alcanzar la cima significa que estamos obligados a descender.

Julie está de acuerdo con su prima Claire (que era la autora del precedente análisis): el cumplimiento del amor anuncia su muerte, «el amor sensual no puede prescindir de la posesión, y ésta lo apaga» (III, 18, pág. 341); los obstáculos, al contrario, lo vuelven más intenso. El preceptor de Emilio pregunta a su vez: «¿Habría querido Léandre morir por Héro si el mar no lo hubiera separado de ella?» (*Émile*, V, pág. 802). Julie ha encontrado, por tanto, la solución para hacer que el amor sea inmortal: «Para amarnos siempre, es preciso que renunciemos el uno al otro» (*La nouvelle Héloïse*, III, 18, pág. 363). Así, su amor se mantendrá vivo, y su conciencia le asignará una prima suplementaria: «Gozamos en cierto modo con las privaciones que nos imponemos, con el sentimiento mismo de lo que cuestan y del motivo que nos conduce a ellas» (III, 7, pág. 320).

Durante siglos, se ha querido ver en esta variedad del amor, llamada también amor-pasión, la verdad de todo amor. Podemos preguntarnos si el éxito de esta concepción, que ha sido inmenso a lo largo de toda la historia

occidental, aun cuando sus carencias sean patentes, no se debe a sus afinidades con las estructuras del relato, él mismo fundado en la carencia y en los intentos de colmarla. Encontramos, por todas partes, una búsqueda siempre suspendida, siempre reanudada, un descubrimiento de los obstáculos allí donde no los esperábamos. Pero, porque un relato resulte bello, ¿se sigue que debamos considerarlo verdadero? Hay seguramente otras razones que explican ese éxito: corresponde a la forma inicial (y, a menudo, la única) de toda relación amorosa; también se encuentra vinculado en nuestro espíritu a la fuerte experiencia física que acompaña a esta fase (¿no empleamos de manera intercambiable los términos «física» y «erótica»?).

Éste es pues el primer rasgo del amor-deseo, el que proviene de la necesidad de concebir su objeto como ausente. Su segunda característica —su egocentrismo— se deriva del hecho de que el otro no existe aquí más que en la perspectiva del yo. ¿Es *eros* egoísta? Se podría pensar lo contrario, pues el enamorado pone por las nubes al objeto amado, lo cree el más bello, o el más fuerte, o el más elegante, lo desea por encima de todo, y cree languidecer cuando lo siente alejado. Sin embargo, todos, o casi, hemos vivido esta paradoja: estoy dispuesto a todo por esta persona, pero sólo a condición de que me ame. Si, por el contrario, deja de amarme, el odio reemplaza al amor: en última instancia, la prefiero muerta conmigo que viva en brazos de un tercero. Celos y posesividad van de la mano. Y es que, a través del objeto del amor, todavía es a mí a quien amo: *eros* depende del egoísmo relacional, o como decían los teólogos, es un amor de concupiscencia, en el que quiero tomar antes que dar. Percibimos aquí que el amor-deseo no encarna bien ese rasgo del amor que quiere que el objeto sea irreemplazable. Si mi amor está determinado por la ausencia de su objeto, de ese objeto retengo un rasgo que no lo caracteriza en sí mismo, sino únicamente en relación a mí. Ya no es al otro único a quien amo, sino a su ausencia —la cual otro individuo podría reproducir.

El objeto amado se ignora si el amor sirve ante todo a los intereses del sujeto amante; se ignora también, pero de otra manera, en el proyecto que consiste en alcanzar una fusión entre sujeto y objeto. Es, una vez más, un lugar común que data de la Antigüedad; se atribuye este ideal tanto al amor como a la amistad. Aristófanes, en *El banquete* de Platón, sostiene que los dos amantes están animados por el «deseo de confundirse en un solo ser» (191a), que «el amor, de dos seres, intenta hacer uno solo» (191d), que de lo que ambos tienen ganas es «de fundirse con el amado» (192e). Aristóteles recuerda, en la *Ética a Nicómaco*, el proverbio según el cual «los amigos sólo tienen una sola alma» (IX, 8, pág. 2) y habla del «amigo que es otro yo mismo» (IX, 4, pág. 5). La imagen pasa a la literatura latina: según Cicerón, los amigos forman un solo ser y tienen una sola alma; cada uno posee la mitad de una sola alma, prosigue Horacio; y san Agustín describe a su amigo como «otro yo mismo»: «He notado que mi alma y la suya no hacían más que una sola alma en dos cuerpos» (*Confessions*, IV, 6, pág. 72). Sin embargo, al comentar la imagen de Aristófanes, Aristóteles ya avisa contra los peligros de la fusión: la formación de un único ser, que no es en cualquier caso más que una imagen y, por tanto, una presión que se ejerce sobre la relación real, tendrá forzosamente el precio de la anulación de la singularidad anterior. «De dos que eran, convertirse tanto uno como otro en un solo ser» conlleva necesariamente «que las dos individualidades desaparezcan o, al menos, una de las dos» (*Politique*, 1262b).

Montaigne, que no tiene una gran estima por el amor, restringe el ideal de la fusión a la amistad. Aquí, las dos almas, escribe, «se mezclan y confunden la una en la otra, con una mezcla tan universal que borran y ya no vuelven a encontrar la costura que las había unido» (I, 28, pág. 188). La voluntad del amigo se ha perdido en la mía, «no reservándonos nada que nos fuera propio, ni que fuera suyo o mío» (pág. 189). Aquí, las nociones de generosidad, de reconocimiento, de deber, están fuera de lugar: al compartirlo

todo, los amigos forman «un alma en dos cuerpos» (pág. 190). El amigo «no es otro: soy yo» (pág. 191); desde que murió, «me da la sensación de ser sólo a medias» (pág. 193).

Rousseau, en cambio, reserva la fusión para el amor. «La primera de mis necesidades, la mayor, la más fuerte, la más inextinguible, estaba enteramente en mi corazón: era la necesidad de una sociedad íntima, y tan íntima como pudiera serlo: sobre todo por eso me hacía falta una mujer antes que un hombre, una amiga antes que un amigo. Esta necesidad singular era tal que la más estrecha unión de los cuerpos todavía no era suficiente: hubiera necesitado dos almas en el mismo cuerpo; sin ello tenía siempre una sensación de vacío» (*Confessions*, IX, pág. 414). Rousseau retoma pues la imagen tradicional, pero le da un giro paradójico: ya no es un alma en dos cuerpos lo que persigue, sino dos almas en un cuerpo. Busca la fusión física, es decir, lo imposible. La mujer sólo se distingue aquí del hombre (y el amor de la amistad) en que da, a un hombre heterosexual, la impresión de un contacto total.

La cumbre de la relación con el otro sería pues su absorción, lo que significa también su desaparición. En otra ocasión, Rousseau utiliza la misma imagen: «Leer mientras como fue siempre mi fantasía, a falta de una conversación mano a mano. Es el suplemento de la sociedad lo que encuentro a faltar. Devoro alternativamente una página y un bocado: es como si mi libro cenara conmigo» (VI, pág. 269). Los libros son un sustituto de los amigos, pero, por otra parte, entran también en la serie de la bollería; ¿es también éste el destino de los amigos? La fusión —o, más bien, puesto que es imposible, una vida en pareja que apela a ella— conduce, por un camino opuesto, al mismo resultado que el desconocimiento: el otro no existe como sujeto de pleno derecho; ya no se pierde aquí, en medio de las cosas, sino que desaparece en mí, y ya no es más que una parte de mí. Si, efectivamente, el amor entre dos seres culmina en la creación de un ser único, es que uno de los dos ha elegido, o se ha visto obligado a, sacrificarse por el otro:

el resultado de la fusión no es, en realidad, muy distinto al de la sumisión.

Por último, el amor-deseo estaría, si uno se atiene a las descripciones que se hacen de él, condenado al fracaso por su misma estructura. Es una frustración perpetua, advierte ya Montaigne: o el objeto del deseo está ausente, o lo está el mismo deseo. «El deseo y el goce nos introducen igualmente en la pena» (II, 15, pág. 614). La lógica del amor-deseo sería diabólica: sólo amo si no soy amado, sólo soy amado si no amo. De ello se seguiría que estamos siempre a merced de dos desgracias complementarias: la de amar sin respuesta, y la de ser amado sin poder responder, en razón de ese mismo amor. La seguridad de ser amado atrofia el amor, impide amar; es, no obstante, el objetivo de todo amor. Todos aspiramos, y sin saberlo siempre, a nuestra propia desgracia: queremos ser amados, lo que nos impedirá amar, estado que, a su vez, nos condenará a la decepción y al tedio. No podemos, sin embargo, contenernos de buscar el amor; estamos pues, por la misma estructura de nuestro deseo, destinados a oscilar entre dos frustraciones, la de no ser amados y la de no amar.

Constant transmite a menudo esta imagen de callejón sin salida. Sometido a su lógica implacable, el sujeto humano no parece tener ninguna oportunidad de encontrar la felicidad en el amor. Ser amados no nos hace felices; por lo tanto, no debiéramos desearlo. No debiéramos y, sin embargo, aspiramos a ello: ésa es la tragedia cotidiana del deseo. Amo, pero sólo puedo elegir entre dos desdichas: o el objeto de mi amor responde a la demanda, y el deseo muere; o no lo hace, y el deseo se frustra. Constant ve en ello una fatalidad y afirma que su puesta en evidencia ha presidido la concepción de su personaje Adolphe. «Su posición y la de Ellénore no tienen recursos, y eso es precisamente lo que quería. Lo he mostrado atormentado porque sólo amaba débilmente a Ellénore; pero no hubiera estado menos atormentado si la hubiera querido más. Sufría por ella por falta de sentimiento; con un sentimiento más apasionado, hubie-

ra sufrido por causa de ella» (*Adolphe*, «Préface», pág. 8). ¿Podría reducirse la vida humana por entero a semejante «elección entre males»? Eso es lo que Constant parece creer a veces. Toda su vida es una «alternancia de sufrimiento y fatiga», escribe en una carta a su tía la condesa de Nassau (2-8-1808); pero, si nos atenemos a ella, la de su amiga Germaine de Staël no lo es menos: «Ha tenido siempre ese género de inquietud sobre nuestra relación que le impedía encontrarla cansina» (*Journal*, 19-8-1804).

No hay nada, en esta concepción del amor, que la vincule al pensamiento humanista. La voluntad del sujeto se reduce aquí a la nada; el amor obedece a leyes impersonales que guían la conducta de todos los hombres: el egoísmo, el deseo de la carencia, la aspiración a una fusión imposible y la inevitable frustración. Estas leyes psíquicas tienen la rigidez de los códigos biológicos, pues la conducta de un individuo se explica mediante una serie causal sobre la que éste no puede ejercer ninguna influencia. Esta concepción, por lo tanto, convendría mejor a las doctrinas cientificistas. Sin embargo, está presente en los escritos de pensadores emparentados con todas las familias de la modernidad, y, si he citado las fórmulas que tienen por autores a los escritores humanistas, ha sido por una elección voluntaria.

El amor-alegría

El amor-deseo es pues una forma de amor que no garantiza ni la unicidad del objeto amado, ni su libertad, y menos todavía la del sujeto amante. No ocurre lo mismo con la otra forma, el amor-alegría, que se deja observar en una relación sexual pero también entre padres e hijos o entre amigos. Este amor puede vivirse también en ausencia (es incluso el destino de los padres vivir lejos de sus hijos cuando éstos se han hecho mayores), pero no es esta ausencia la que lo constituye o lo nutre; es más bien un acciden-

te que no basta para abolirlo, y la presencia le resulta en principio preferible; su horizonte es la reciprocidad. El sentimiento que lo constituye es la alegría que provoca la mera existencia del objeto amado; es pues, por hablar de nuevo como los teólogos, un amor de benevolencia y ya no de concupiscencia. El objetivo de este amor no es la fusión: no puedo alegrarme de la existencia del otro a menos que permanezca distinto a mí. Encontraremos su descripción —con un nombre a veces diferente— en aquellos mismos que eran capaces de pintar el amor-deseo; pero esta nueva variedad del amor, a diferencia de la precedente, estará de acuerdo con la doctrina humanista. ¿Por qué razón?

En Montaigne, esta relación no se encarna mejor que en la amistad no sexual entre dos hombres, que ilustra de manera ejemplar su propia relación con Étienne de La Boétie. Montaigne encuentra en su descripción de la amistad la mayoría de los rasgos que le atribuían los autores antiguos. La amistad implica el parecido y la igualdad entre los amigos. Ésta es la razón por la cual el tirano resulta lamentable: duda de la sinceridad de los que lo rodean y no puede confiar en nadie; la reciprocidad le está, por lo tanto, prohibida. La confianza entre amigos es al contrario total y, en ella, la ley de las relaciones humanas corrientes se invierte: «Me entrego a mi amigo más de lo que lo atraigo hacia mí» (III, 9, pág. 977). Al reflexionar sobre el amor, Montaigne concluye pues en la imposibilidad de aplicar a las relaciones humanas una lógica puramente económica: aquí, dar es tomar. «El placer que provoco excita más dulcemente mi imaginación que el que siento» (III, 5, pág. 894).

Por lo que toca a Rousseau, su apreciación de esta segunda forma de amor sufre una evolución. En *La Nouvelle Héloïse*, se aproxima a Montaigne: la reciprocidad y la alegría provocadas por la existencia del otro caracterizan antes a la amistad que a lo que habitualmente llamamos amor, que exige la fusión. Sin embargo, algunos años más tarde, en su *Pygmalion* (1762), Rousseau evoca de un modo distinto la elección a favor o en contra de la fusión. El escultor

Pigmalión siente la tentación de fundirse en Galatea, pero se contiene: si se convirtiera en ella, ya no podría amarla. «Si yo fuera ella, ¡no la vería, no sería quien la ama! No; que mi Galatea viva, y que yo no sea ella. ¡Ah!, que yo siempre sea otro, para querer siempre ser ella, para verla, para amarla, para que pueda amarme...» (pág. 1.228). La fusión (aunque puramente imaginaria) hacía que el amor fuera, en última instancia, imposible: no hay amor sino a partir de la separación entre uno mismo y el otro; por lo tanto, uno debe permanecer como una entidad distinta. En la misma época, en el *Émile*, el amor parece ser, a su vez, de una especie diferente a la que describen Julie y Saint-Preux, ya que, en lugar de la fusión, encontramos aquí como objetivo del amor la reciprocidad, entendida como el reconocimiento del otro en tanto que sujeto de pleno derecho, irreductible a uno mismo. Si podemos hablar todavía de posesión, ésta es bien paradójica, pues es mutua. «La posesión que no es recíproca no es nada; es, como máximo, la posesión del sexo, pero no del individuo» (IV, pág. 684). Al pretender absorber a alguien, lo hacemos desaparecer; al quererlo, lo mantenemos como un ser aparte.

Además, este nuevo amor ya no se centra únicamente en la demanda insaciable del *yo*. «El amor que da tanto como exige es en sí mismo un sentimiento lleno de equidad» y «el amor verdadero» no puede ser jamás un amor sin estimación por el otro (V, pág. 798). Este último amor es menos víctima de las ilusiones que la pasión, pues compromete al espíritu del amante y no solamente a su corazón; es acción asumida del sujeto. Hay, por último, otra gran diferencia en relación al amor tal como se lo describe en *La Nouvelle Héloïse*. En la novela, podíamos observar una «escala del amor» de tipo platónico (de lo físico a lo espiritual, de lo particular a lo general): Saint-Preux tenía que elevarse hacia el amor cuasi crístico de Julie. En el *Émile*, en cambio, el amor del joven a Sophie (o de Sophie a él) no está destinado a transformarse en cualquier otra cosa; el amor es el propio fin del amor. Rousseau interpreta aquí el

amor (y no sólo la amistad) como una alegría en la presencia. Es este amor, que va más allá de la armonía entre Julie y Wolmar, el que está destinado a desarrollarse en el matrimonio.

Esta segunda especie de amor, ¿no se encuentra, a su vez, amenazada por el mismo peligro que la primera, a saber, el desgaste? Rousseau escribe: «A menudo he pensado que si pudiéramos prolongar la felicidad del amor en el matrimonio, tendríamos el paraíso en la tierra. Hasta la fecha, esto no se ha visto nunca» (pág. 861). Montaigne se contentaba con hacer esta observación y desengañarse. Rousseau, por su parte, decide reflexionar acerca de los medios para sortear el obstáculo. La receta es simple: se trata de «que sigamos siendo amantes cuando somos esposos» (pág. 862). La sugerencia de Rousseau concierne tanto al amor físico como a la relación afectiva entre los dos esposos: es preciso que cada uno de ellos permanezca como un sujeto libre, como un ser de pleno derecho, que no aliene nunca su voluntad, y que no actúe más que por amor, y no por deber. «Ninguno de los dos debe ser para el otro más que cuanto le plazca.» Esto también quiere decir que, casados o no, los amantes tienen el derecho de rechazarse el uno al otro: Rousseau comprendería bien la noción de violación doméstica. «Que cada uno de los dos, siempre dueño de su persona y de sus caricias, tenga derecho a dárselas al otro siguiendo únicamente la propia voluntad» (pág. 863). El objeto del amor no se presenta, en el amor-alegría, de la misma manera que en el amor-deseo: no es solamente rigurosamente irreemplazable, sino que, además, preserva también su autonomía. Esta libertad no es incompatible con la fidelidad: rechazar al otro no significa entregarse a un tercero; simplemente, el individuo no se sacrifica por esa comunidad llamada pareja. La existencia del amor-alegría confirma pues la compatibilidad entre autonomía y sociabilidad: el hombre libre no está condenado a vivir en soledad.

Por sus características más importantes, el amor-alegría se opone, término a término, al amor-deseo: la alegría en

la presencia sustituye al culto de la carencia, el *tú* no se define únicamente en función del *yo* y, por último, la fusión de ambos ya no es el ideal regulador de su intercambio, sino la reciprocidad. El *tú* ya no es un medio, sino que se convierte en un fin; debe, además, preservar la autonomía de su voluntad: en estas dos características, el amor-alegría se emparienta con la doctrina humanista. Sin embargo, la relación sigue siendo laxa, y nuestra pregunta inicial no ha recibido todavía una respuesta: ¿en qué tal o tal otra concepción del amor responde al desafío lanzado al proyecto humanista?

El individuo como fin

En cuanto hay amor, ninguna sustitución de su objeto resulta posible, lo hemos visto (170). Pero el lugar y el papel de ese objeto no son siempre los mismos. En el amor-deseo, se define en relación al sujeto (*tú* eres lo que *me* falta) y, a fin de cuentas, el sujeto instrumentaliza al objeto en beneficio propio; las relaciones entre los dos obedecen además a leyes inmutables. En el amor-alegría, el objeto se define por sí mismo; es, por lo tanto, único y finalmente libre, al tiempo que se beneficia del amor del sujeto. Esto no quiere decir, sin embargo, que el amante no pueda ir más allá de la persona del amado.

La pregunta «por qué» tiene un doble sentido, por qué razón y para qué fin, *warum* y *wozu*, *pochemu* y *zachem*. En la tradición griega, no se considera que la cuestión de la causa sea vana; al contrario, a menudo se dice que es digno de amor sólo aquel que está dotado de ciertas cualidades. A través de su persona, son esas cualidades lo que amamos y adoramos. El individuo no resulta instrumentalizado en beneficio de otro individuo, sino que el amor se justifica por los méritos de la persona; en este sentido, se encuentra al servicio de una abstracción, a saber, la belleza o la virtud. Ése es el sentido de la «escala del amor» que se describe en

El banquete de Platón: el amor al individuo no es más que el amor a la belleza que hay en él, y ésta no es, a su vez, más que una encarnación imperfecta de la idea de belleza, hacia la cual intentamos elevarnos, pues lo bello mismo termina por confundirse con el bien. Amar al individuo por sí mismo sería, según Platón, algo que derivaría de una idolatría poco apreciable.

Para Aristóteles, las cualidades de la persona amada tampoco son desdeñables: el verdadero amor-amistad (*philia*) sólo puede surgir entre individuos virtuosos y dignos; es por eso que además es tan raro. Aristóteles diferencia cuidadosamente este amor de las amistades utilitarias interesadas; ello no impide que, incluso sin finalidad ninguna, el amor pueda tener razones. La idea de que todo ser humano, de que incluso un esclavo, pueda ser digno de convertirse en un objeto de amor es extraña a este pensamiento. El ejemplo del amor maternal, al que Aristóteles recurre varias veces, no desmiente lo dicho: cualquier niño, por muy poco digno y virtuoso que sea, puede tener una madre que lo ame —pero sólo a condición de que sea su hijo.

Lo propio del amor cristiano, el amor-caridad (o *agapê*), es que se extienda a todo el mundo, y, por tanto, que no exija justificación ninguna. No debemos amar a esa persona porque sea rica, o bella, o buena, ni porque la sintamos cercana. «Los mismos paganos, ¿no hacen eso mismo?», exclama Jesús en el Sermón de la montaña (*Mt*, 5, 47). Debemos amarla porque es un ser humano como los demás. Dios ama a todas sus criaturas, las buenas y las malas, las justas y las injustas. Jesús, que es su encarnación en la tierra, muestra cómo este amor de tipo paternal puede convertirse en regla de vida en las relaciones entre los hombres. Las personas particulares, a menos que se trate de santos, no serán tan perfectas como Jesús; no obstante, preservarán este ideal que rechaza buscar una justificación del amor.

El «por qué» causal se distingue bien aquí, inversamente a lo que vemos en el pensamiento griego, pero no ocu-

rre lo mismo con el «por qué» final. San Pablo dice: amar a Dios no es otra cosa que amar al prójimo, «quien ama al prójimo cumple la ley» (*Rom.*, 13, 8; I *Cor.*, 13, 2-7; *Gál.*, 5, 6 y 14; I *Tim.*, 1, 5; etc.); pero eso, al mismo tiempo, quiere decir que hemos de seguir amando a Dios a través del prójimo. La filantropía cristiana es derivada y subordinada. San Agustín compara los dos amores al evocar la muerte de su amigo más querido: lo amaba en sí mismo y ésa fue su equivocación; por lo demás, fue castigado con el dolor que ello le causó. «Al amar a un ser mortal, derramé mi alma sobre la arena, como si no hubiera tenido que morir», escribe. Nada semejante amenaza al creyente, que no arriesga nunca nada: «Bienaventurado el que Os ama. [...] Solo, no pierde a ningún ser querido» (*Confessions*, IV, 9, pág. 74). Ahora, Agustín envía su amor a Dios a través de los seres particulares.

Ciertas corrientes místicas, en el interior del cristianismo, llegarán a apartar totalmente el amor a los hombres, modificando así el mensaje original. San Francisco de Sales, en el siglo XVII, ordena a una fiel que renuncie a todo amor humano: «Nuestro Señor os ama, Madre mía, os quiere toda suya. [...] No penséis más en la amistad, ni en la unidad que Dios ha creado entre nosotros, ni en vuestros hijos...» («À la Mère de Chantal, 21-5-1616»). Así es la desnudez espiritual del cristiano: Dios es todo para él, el resto es nada. «Aquello que no es Dios, no es nada para nosotros. [...] No amo a nada en absoluto excepto a Dios y a todas las almas para Dios» («À la Mère de Chantal, 1620/1621»). Otro autor, Nicole, próximo al jansenismo, pone los puntos sobre las íes: «Dios no pide propiamente a los hombres más que su amor; pero también, lo pide por completo. No quiere ningún tipo de reparto y, como es su soberano bien, no quiere que se aten a otros lugares, ni que encuentren su reposo en alguna criatura, pues ninguna criatura es su fin» (*Les visionnaires*, pág. 463). Ni el amor ni la muerte pueden volver legítimo ese acto consistente en hacer del individuo un fin último. Podemos recordar (133) la exhortación que

de él hacía Pascal —sin duda, el mayor pensador antihumanista en Francia— el día de su muerte: debo impedir los apegos, los míos hacia el otro y los del otro hacia mí, pues el ser individual no debe convertirse en «el fin de nadie».

Por lo tanto, para los cristianos no menos que para Platón, la adoración de la persona humana particular se derivaría de la idolatría. Ciertamente, el amor cristiano está privado de razón, pero no de objetivo. La justificación del amor no es necesaria, a fin de cuentas, porque amo a ese individuo no en tanto que tal, sino en tanto que es una criatura de Dios entre otras, y todas lo son con el mismo título. Es lo que explica que, en el amor-caridad, la sustitución del objeto resulte posible: no debo atarme a tal o cual persona, sino sentir el mismo amor por todas. Idealmente, no debo procurar conocer siquiera el nombre ni el rostro de aquel a quien dirijo mi caridad.

Los hombres han ensalzado siempre el amor, pero las razones que han dado para ello no han sido siempre las mismas, pues no han asignado el mismo significado a las mismas palabras. Si el amor permite acceder a la belleza, si su práctica coincide con la de la virtud —puesto que en una y en otra se quiere el bien de los demás por sí mismos—, entonces se comprueba que la belleza y la virtud son apreciadas; el valor del amor sería por tanto un valor reflejado o instrumental. Si el amor coincide con la ley divina, es que la ley le proporciona al amor su sentido. Pero no es así como lo entienden los autores humanistas.

Retengamos primero una formulación antigua pero que ha quedado como una de las más conmovedoras, aquella que la tradición atribuye a Eloísa en sus cartas a Abelardo. Se supone que estamos en una fecha cercana a 1135, justo al principio de la época «cortés», y los antiguos amantes se encuentran ambos confinados en sus respectivos monasterios, ocupados en el cumplimiento de sus deberes religiosos. Es en estas circunstancias, y sin olvidar en absoluto la doctrina cristiana del amor, que Eloísa, en su primera carta, escribe a Abelardo: «Dios lo sabe, jamás he bus-

cado en ti a nadie más que a ti mismo. Es únicamente a ti a quien deseaba, y no a lo que te pertenecía ni a lo que representas» (pág. 127). Y, a raíz de las advertencias de Abelardo, insiste en su segunda carta: «En todos los estados a los que la vida me ha conducido, Dios lo sabe, es a ti, antes que a él, a quien he temido ofender; es a ti, antes que a él, a quien he intentado complacer» (pág. 160). Este amor, simplemente humano, ya no tiene nada de cristiano.

Montaigne, que describe el desarrollo del mismo ideal en la amistad perfecta que ha conocido con La Boétie, plantea de entrada que esta amistad no solamente no está al servicio de ningún objetivo exterior, sino que su elección de La Boétie tampoco ha tenido otra razón que la de la identidad individual de éste. Por eso la persona del amigo no puede reducirse a ninguna noción general, ni el individuo, en tanto que amigo, ilustra ningún concepto; es una instancia única que, al contrario que en los ejemplos antiguos, vale por sí misma. De ahí la célebre frase, en respuesta a la pregunta de por qué lo amaba: «Porque era él; porque era yo» (I, 28, pág. 188). Resulta revelador observar que la fórmula no le llega a Montaigne de una sola vez; al principio, había escrito, al margen de su ejemplar: «porque era él»; sólo en un segundo momento añade la segunda mitad de la fórmula —tendremos que volver todavía sobre lo que ésta implica (222)—. La existencia de la amistad prueba que no podemos «generalizar» a la persona.

La novedad de Montaigne en relación al pensamiento antiguo no está pues ni en el lugar superlativo que atribuye a la amistad, ni en la proximidad de los dos amigos, que les conduciría a la fusión, sino en el carácter único de la persona del amigo y en el rechazo de buscar una justificación para el amor que se le da. Nada comparable a la «escala» platónica, que presenta el amor de la persona como una simple etapa del amor a lo bello; el individuo, aquí, no representa nada distinto a sí mismo. Aristóteles y Cicerón elogian la amistad porque es la mejor encarnación de la virtud; Montaigne, porque celebra la realización de la identi-

dad individual: no se trata, en su caso, de razones morales. Aristóteles también dice «porque es él», «porque es lo que es», pero por ello entiende que es ese ser admirable. Como los cristianos, por otra parte, Montaigne no persigue justificar su amor; pero, a diferencia de ellos, no hace del ser individual una vía de acceso hacia Dios; el amor a la criatura no conduce en este caso al del Creador. Ama a La Boétie por lo que es; La Boétie es un fin último.

No hay que confundirse: decir «porque es él, porque soy yo» no significa que no me importe en absoluto la persona del ser amado por tal de que sea éste y no otro. Esta interpretación podría, en última instancia, adecuarse al amor entre padres e hijos (amaré a mi madre o a mi hijo hagan lo que hagan, se conviertan en lo que se conviertan), pero no al amor entre dos adultos. Aquí, la identidad del amado es decisiva, pues no amo únicamente a un nombre o a una continuidad física, sino que lo amo porque lo encuentro provisto de cualidades que me encantan; es a una tercera parte a quien me repugna dar explicaciones que podrían convertirse en materia de discusión: «porque es inteligente», «porque es bello». Montaigne admira a La Boétie por lo que es, un hombre brillante, generoso y valeroso. Por eso mismo el amor no dura eternamente: «él» no es inmóvil, «yo» tampoco; lo que hoy constituye una identidad puede desaparecer mañana —en el amante, en el amado, o en los dos—. No ver en el individuo la ilustración de un concepto, lo que sería la señal del amor en la concepción humanista, no significa que nos resulte indiferente su destino, ni que estemos condenados al papel puramente pasivo del admirador incondicional.

No podemos evitar enfrentarnos al temible problema planteado por Pascal (*Pensées*, B. 323, L. 688): no amamos la sustancia abstracta de una persona, sino únicamente sus cualidades. Queda que no todas nuestras cualidades son «prestadas», y que su acumulación y su conjunción son las que hacen al «yo». Es el mismo yo lo que es perecedero: ésa es la miseria del hombre, que aquí se convierte en fuente

de su grandeza. Y eso no es todo: no solamente la configuración de características morales es tan compleja que no corre peligro de repetirse (es tan improbable encontrar al doble moral de una persona como a su doble físico), sino que, además, la capacidad de libertad, que define a cada ser humano, también vuelve su comportamiento imprevisible y, por tanto, único, en un sentido más fuerte. También perseguimos captar la mirada de la persona amada porque no podemos estar seguros de su respuesta: la mirada del otro, en la que la indecisión es siempre posible, es para nosotros una vía de acceso a su libertad. Esta unicidad es radical, y no se limita a la complejidad de la persona. Los ciegos pueden compensar la ausencia de visión desarrollando los otros sentidos; pero nosotros, que sí vemos, nos hallamos en desventaja respecto a ellos, puesto que ya no disponemos de ese medio privilegiado para acceder a su libertad y singularidad: su mirada viva.

Asistimos aquí a la verdadera emergencia del segundo postulado humanista, que he denominado como la finalidad del *tú*: el rechazo de toda instrumentalización del otro, que encuentra su culminación en el amor-alegría. Este postulado ya no se deriva de una antropología, sino de una moral en sentido amplio: no describe cómo son los hombres, sino cómo deberíamos actuar con ellos. Ahora bien, esta elevación del hombre hasta un lugar en que, hasta ahora, sólo encontrábamos a Dios no conduce a ninguna idolatría (este humanismo no es «ingenuo»): Montaigne no nos dice que su amigo fuera perfecto o que se le debería haber tratado como a un dios; advierte simplemente su propio apego a ese ser singular. Descartes lo seguirá en este punto cuando declare: «No existe un hombre tan imperfecto que no permita sentir por él una amistad muy perfecta» (*Les passions de l'âme*, pág. 83). La calidad del sentimiento no está determinada por la virtud de su objeto; lo absoluto no lo da la naturaleza, sino que lo produce el sujeto.

Casi dos siglos más tarde, Rousseau pondrá en boca de Julie —¡la nueva Eloísa!— la expresión de este principio,

según el cual el individuo debe siempre, en las relaciones interhumanas, ser un fin, y no solamente un medio. «El hombre, dice Julie, es un ser demasiado noble para tener que servir simplemente como un instrumento para otros hombres, y no se lo debe emplear nunca para lo que les convenga sin consultar también lo que le conviene a él» (*La nouvelle Héloïse*, V, 2, pág. 536). El amante hace con alegría lo que la moral ordena a cada cual: en los dos casos, se rechaza la reducción del individuo al papel de instrumento. Tal es la versión profana de la célebre fórmula de san Agustín: «Ama, y haz lo que quieras» (*Commentaire*, VII, 8, págs. 328-329).

AMAR LO IMPERFECTO

El objeto del amor no tiene que ser bueno; no tiene que ser bello; esto es, sin embargo, lo que piensa el enamorado. El poder que el amor tiene de crear la ilusión, de prestar a su objeto las mayores virtudes (lo que Stendhal llamará «cristalización»), es un tema familiar desde la literatura latina; pero cambia su significado. La Rochefoucauld, por ejemplo, ve en ello una prueba más de nuestra insuficiencia, de la impotencia de nuestro espíritu a la hora de descubrir las estratagemas del deseo; ¿cómo explicar de otro modo que no alcancemos la lucidez hasta que no hemos dejado de amar? «Los amantes sólo ven los defectos de sus amadas cuando su encantamiento ha terminado» (MP 46). «No hay demasiadas personas que no sientan vergüenza de haberse amado cuando ya no se aman» (M71).

Rousseau conoce esos textos, y hace que Julie cite uno de ellos, que confirma esta opinión: es nuestra misma imaginación la que nos induce a la ilusión, vistiendo al ser amado con todas las virtudes; «es a mí misma a quien amaba en vos», añade en otro momento de lucidez (III, 8, pág. 340). Por poco que deseemos una cosa, la imaginación

se encarga de embellecerla (VI, 8, pág. 693); Rousseau valora tanto esta afirmación que, tras haberla confirmado en el segundo prefacio de la novela, la copia en el *Emilio* (V, pág. 821). El preceptor de Emilio es categórico: «¿Qué es el verdadero amor en sí mismo, sino quimera, mentira e ilusión? Amamos mucho más a la imagen que nos hacemos que al objeto al que la aplicamos. Si viéramos lo que amamos exactamente tal como es, el amor desaparecería de la faz de la tierra» (IV, pág. 656). Rousseau retoma estas afirmaciones también en su propia vida; en una carta, escribe: «El amor no es más que ilusión, [...] mientras amamos, no vemos nada tal como es» («À Deleyre, 10-11-1759»; IV, pág. 192). Con todo, el sentido que adoptan aquí estas frases no es el de La Rochefoucauld.

Si exigiéramos una belleza verdadera, una bondad real, ya no amaríamos a ese ser por lo que es, sino por sus cualidades; si esas cualidades estuvieran ausentes, dejaríamos de amarlo. Rousseau quiere que podamos amar a cada individuo; es inútil buscar justificaciones; éstas serían, de todas formas, ilusorias. Tenemos la suerte de ver al objeto amado engalanado con todas las perfecciones. Reconocer la ilusión es, al mismo tiempo, renunciar a la exigencia por la cual, para ser amado, es preciso estar provisto de virtudes particulares: la vida humana es un jardín imperfecto. Para Platón, los individuos no son más que sombras; sólo las ideas, y, por lo tanto, también la belleza, existen verdaderamente. Para Rousseau, por contra, la belleza es un engaño, mientras que las relaciones entre los seres sí son muy reales. Lejos de demostrar la debilidad humana, esta capacidad de embellecer el objeto del amor ilustra la grandeza del sentimiento. Y es que, aun cuando las virtudes del objeto amado sean imaginarias, aquellas que el amor hace nacer en el corazón del amante son efectivamente reales. Rousseau escribe a Saint-Germain: «El amor que concibo, el que he podido sentir, se enciende con la imagen ilusoria de la perfección del objeto amado; y esta misma ilusión lo conduce al entusiasmo por la virtud» (XXXVII, pág. 280).

«¿Dónde está el verdadero amante que no está dispuesto a sacrificar su vida a su amada?», leemos en el *Emilio* (V, pág. 743): el acto sería auténtico aun cuando estuviera motivado por una ilusión. Es éste el rasgo más valioso del amor humano: como decía Descartes, con la ayuda de seres muy imperfectos y de valor muy relativo, consigue producir algo absoluto. La especie humana tendría pues la particularidad de saber fabricar lo infinito con lo finito, lo eterno con lo fugitivo, y de transformar el azar de un encuentro en lo que se convertirá en la necesidad de una vida. Cuando el enamorado comprueba el sentimiento misterioso de que el ser amado no es el más deseable para él solamente, sino que está provisto de cualidades objetivas superiores, deja de ilusionarse. Es por ello que no mentimos cuando declaramos «te amaré siempre», aun cuando la predicción resulte falsa las más de las veces; estas palabras traducen bien nuestra voluntad de ver cómo lo absoluto se introduce en una existencia que no estaba provista de él. «El amante, decía Julie, no miente cuando dice mentiras» (*La nouvelle Héloïse*, I, 46, pág. 129).

Cuando Rousseau piensa, mucho tiempo después de los acontecimientos, en la mujer que más ha amado, Sophie d'Houdetot, hace un retrato físico de ella en el que no reconocemos la mirada del enamorado. «La señora condesa de Houdetot rondaba la treintena y no era en absoluto bella. Su rostro estaba picado de viruelas, a su tinte le faltaba finura, era corta de vista y tenía los ojos un tanto redondos» (*Confessions*, IX, pág. 439). Tropezamos aquí con el primerísimo escalón de la escala del amor: ¿cómo amar a un ser si no es la encarnación de la belleza o de la virtud?

Afortunadamente, los hombres tienen un recurso a su disposición: el que consiste en ver al objeto amado tal como quisieran que fuera. Rousseau estaba por aquel entonces describiendo las perfecciones de Julie, su personaje literario: «Estaba ebrio de amor sin objeto, esa ebriedad fascinó a mis ojos, ese objeto se fijó sobre ella, vi a mi

Julie en Madame d'Houdetot, pero revestida de todas las perfecciones con las que acababa de engalanar al ídolo de mi corazón» (pág. 440). No se trata aquí, como Rousseau lo hace a veces en sus escritos autobiográficos, de ensalzar una vida pasada en la compañía de quimeras, sino de poner nuestra capacidad de fabricar lo real al servicio de las relaciones que mantenemos con seres humanos concretos. La ilusión ya no es un remedio para salir del paso, no es un suplemento; es el medio que permite a los hombres fabricar lo absoluto a partir de lo relativo, de hacer como si la imperfección de los individuos no fuera un obstáculo insuperable para la perfección de sus sentimientos. Con ello, este amor va más allá de la antigua categoría de amor de benevolencia (o de «amor puro»): no solamente es desinteresado, sino que, además, amo también al otro en su imperfección, sabiendo que mi imaginación suplirá las perfecciones que falten.

Ahora comprendemos mejor por qué los humanistas reservan semejante lugar para el amor. La amistad entre Montaigne y La Boétie constituye, a los ojos del primero, la cumbre de su vida, y reserva para su evocación un lugar de honor, en el centro del Primer Libro. Hay un salto cualitativo entre esta relación y lo que Montaigne denomina con un cierto desprecio las amistades «comunes» o «corrientes», simples lazos de circunstancia o de comodidad. Lo que justifica este lugar excepcional no es, como hemos visto (189), la personalidad del amigo, sino la calidad de la misma experiencia. La sabiduría de Montaigne quiere que la vida encuentre su sentido en el mismo hecho de vivirla; pero, como humanista, no piensa que el ser individual sea completo en sí mismo: el hombre sólo alcanza su plenitud cuando accede a la amistad. El otro es exterior al *yo*, pero la amistad-amor es una parte indispensable de la vida y, como tal, no sirve a ningún objetivo.

Montaigne insiste a menudo en ello: así como la persona del amigo es la única justificación de su elección, la amistad es un fin en sí misma. «El objetivo de ese comer-

cio» es precisamente la vida en común, la frecuentación, la conversación: «el ejercicio de las almas, sin más fruto» (III, 3, pág. 824), es decir, la misma amistad. Eso es lo que la distingue de las demás relaciones humanas cuyo destino es instrumental y, especialmente, del amor físico, que apunta al goce. «La amistad, por el contrario, se goza en la medida en que se desea», y no es el instrumento de nada: «en la amistad, no se trata ni se comercia sino con ella» (I, 28, pág. 186); «no tiene idea, ni puede dar cuenta, más que de sí misma» (pág. 189).

AMOR Y HUMANISMO

Los individuos no pueden explicar el valor que atribuyen al amor, aun cuando estén dispuestos a afirmarlo. Los trovadores que cantan el amor cortés lo repiten: «¿Cuánto vale vivir sin amor?», «Sin amor, nadie vale nada», clama Bernard de Ventadour; Benjamin Constant se hace eco de él, unos siete siglos más tarde: «¿Qué es la vida cuando ya no podemos ser amados?» («À Juliette Récamier, 8-10-1815»). Los hombres modernos —de los cuales los humanistas expresan el pensamiento no manifestado— no aprecian necesariamente en el amor la belleza, la virtud o la sabiduría, aun cuando éstas se puedan incluir en él. Comprenden oscuramente que los seres humanos no se bastan a sí mismos y que, para existir, necesitan a los demás; el amor, sea cual fuere su forma, satisface esa necesidad y encarna su experiencia más intensa. Este elogio se encuentra en el centro de la tradición humanista, donde el amor se convierte también en un ideal. La razón de ello es simple: el amor promueve al otro hombre como un fin último de mi acción, tal como lo quiere el humanismo. Es cierto que ya se llamaba al cristianismo la «religión del amor», pero, acabamos de verlo (186), era preciso proporcionar al amor humano una justificación divina. Es el humanismo el que inaugura aquí una nueva era, al despojar a este amor de toda motivación

sobrenatural. Al reservar para el amor ese lugar en la cúspide de su jerarquía, el pensamiento humanista, una vez más, hace caducar la acusación que se le imputa de reducir a los hombres a individuos solitarios y autosuficientes.

Este humanismo no se vuelve «ingenuo» por ello: el hombre se aprecia aquí como valor, y no como hecho. No se valoriza el amor porque su objeto sea perfecto (que no lo es), sino porque amar de este modo a alguien, en sí mismo y por sí mismo, es lo mejor que podemos hacer. En el amor de la madre hacia el hijo, no es el hijo lo que es admirable, sino el amor. El individuo amado es una encarnación, no de la perfección, sino simplemente de lo humano; adorar lo humano —practicar «el humanismo del otro hombre», diría Levinas— es lo que constituye aquí el valor supremo. El conjunto de los rasgos que acabo de identificar —la imposibilidad de sustituir ese objeto por otro, su constitución en fin último, el mantenimiento de su identidad distinta, el regocijo ante su misma existencia— no nos dice nada de las cualidades intrínsecas de uno u otro protagonista; todos estos rasgos nos hablan del vínculo que se establece entre los dos.

El individuo irreductible, fin de la acción humana, no es pues menos característico de este pensamiento que la autonomía del sujeto. A primera vista, no obstante, podríamos creer lo contrario. Si el pensamiento humanista se limitara a hacer el elogio de la voluntad, como sucede con la autonomía en la vida moral, política y social, entonces nada le resultaría más contrario que la misma existencia del amor. Pues el sujeto amante no se deja gobernar por su voluntad: no podemos amar porque hayamos decidido hacerlo; el amor es, al contrario, el ejemplo más claro de una acción que no encuentra su origen en un acto de la voluntad. Rousseau, que lo sabe perfectamente, se preocupa no obstante por completar esta comprobación con algunas restricciones. Primero, desea que en el amor se preserve el derecho del sujeto a actuar de acuerdo con su voluntad —pero se trata entonces del sujeto amado, del otro, cuya libertad

quedaba ya presupuesta por su individualidad—. Ahora bien, el hombre, como objetivo, no es lo mismo que el hombre como agente; el *tú* es estructuralmente irreductible al *yo*, aun cuando ambos sean simples seres humanos. Por otra parte, el mismo sujeto amante no está condenado a la pasividad. Si la elección del objeto amado no depende de su voluntad (de su autonomía), la elección de la relación que mantendrá con ese objeto permanece abierta; al aceptar el azar, pero colocando progresivamente en su lugar una decisión que asume, puede superar así la antinomia de la sumisión y la libertad. Estas dos precisiones, sin embargo, no disminuyen la fuerza de la afirmación principal, a saber, que nadie puede forzarse a sí mismo a amar: el azar y ciertas afinidades misteriosas deciden en lugar del sujeto, pues éste no puede controlar las fuerzas que actúan en ese momento.

Esta imposibilidad de someter el amor a la voluntad muestra por qué toda doctrina «orgullosa» está condenada al fracaso cuando postula la omnipotencia humana. La voluntad no lo puede todo, puesto que no puede con el amor. La libertad del sujeto no será nunca completa, pues su voluntad depende a su vez de elementos que permanecen involuntarios: el mismo gusto por la libertad, decía Tocqueville (69-70), es un instinto que no escogemos libremente. Al ser lo que somos, podemos elegir actuar de acuerdo con nuestra voluntad, y ello justifica la exigencia de autonomía política; pero, ¿podemos elegir ser lo que somos? No se accede nunca a una tabla rasa del individuo; un cierto «dado» precede siempre a lo «querido». El dominio total de sí mismo por parte del sujeto es imposible; aquí, cualquier «orgullo» sería desplazado. Lo cual no convierte a la libertad en una palabra vana: «Del hecho de que no soy dueño de ser otro que yo mismo, ¿se sigue que no sea dueño de mí mismo?» (*Émile*, IV, pág. 586). Con todo, el amor refuerza la doctrina humanista de una manera muy distinta: al hacer del ser humano no ya la fuente sino el objetivo de su acción. El elogio del amor no entra en la doctrina humanista por la autonomía del *yo*, sino por la fi-

nalidad del *tú*. Sin embargo, ninguna de las dos está aislada, pues ambas se encuentran ligadas a la irreductible libertad del ser humano: a la que le permite oponerse a su propia «naturaleza» y a la que lo vuelve imprevisible.

La elección de semejante finalidad, puramente humana, distingue al pensamiento humanista de las demás familias de espíritus modernos. Conservadores y cientificistas asignan habitualmente a los hombres fines que los trascienden: Dios, la naturaleza, o simplemente la comunidad, para unos; el proletariado, la raza superior, o también la felicidad de la humanidad, para los otros. Morir por el rey, por la patria o por la revolución son, después de todo, opciones similares: en cada caso, lo que constituye el objetivo es una entidad superior al individuo, mientras que éste queda reducido al papel de medio. Los individualistas, por su parte, rechazan someter al individuo a un objetivo superior, sea cual fuere; mi propio desarrollo se considera un fin digno de ser respetado. La familia humanista rechaza igualmente cualquier instrumentalización, pero el objetivo de la acción ya no es el mismo sujeto, sino el otro.

El humanismo afirma valores que van más allá de la vida de cada individuo; sin embargo, esos valores no tienen un vínculo con lo divino, como lo solicitan a veces los conservadores: ahora se trata, podríamos decir, de una trascendencia lateral, u horizontal, pero ya no vertical. Lo humano ha ocupado el lugar de lo divino. Pero lo humano no es cualquier humano, sino únicamente lo humano que se encarna en individuos distintos de mí. En ningún caso se reemplaza aquí lo divino por lo político, o a Dios por el Estado, la nación o el partido, como en otras formas de conservadurismo o cientificismo. Tampoco debemos confundir este amor a los individuos con la veneración del jefe que se les exige a todos los miembros de la sociedad: aun cuando éste sea una persona individual, es su función la que se idolatra, y no al que la asume; y la perfección es inseparable del objeto venerado, mientras que con el amor amamos a seres imperfectos.

Esto no quiere decir que debamos, en la perspectiva humanista, consagrar nuestra vida a una sola persona: ese otro puede ser múltiple; lo esencial es que se componga siempre de seres humanos particulares, en lugar de verse reemplazado por una abstracción, aun cuando ésta fuera la misma «humanidad». Si, por el bien de la humanidad, sacrificamos seres humanos singulares, hemos abandonado la familia humanista. Del mismo modo que la abandonamos cuando, inversamente (como en el cientificismo), sometemos toda nuestra existencia a lo que no debería ser más que su medio: el trabajo, el dinero, o el éxito. Éstas serían dos elecciones antihumanistas opuestas: la de transformar los medios del hombre en fines, y la de reducir al mismo hombre a medio, en vistas a un fin que lo trascienda —divino, natural o simplemente abstracto.

El amor, por su parte, se escapa de esta doble reducción. Se convierte, por lo tanto, en la mejor encarnación de lo que yo llamaría más bien (56) humanismo «activo»: el amor no implica únicamente las exigencias de igualdad o de autonomía de los ciudadanos, lo cual impide que se les inflija ciertas injusticias, sino que supone también la promoción de valores positivos que permiten dar un sentido a cada existencia. Al mismo tiempo, vemos que esta actividad pone de relieve la esfera privada, en la que se desarrollan preferentemente las relaciones de apego, de devoción, de amistad y de amor, aun cuando no condene a la esfera pública de las acciones políticas. No es un azar que el humanismo comience a imperar en los espíritus al mismo tiempo que se empiezan a apreciar las virtudes domésticas y cotidianas, la vida familiar y el matrimonio por amor. Benjamin Constant, que no se cansaba de reclamar el equilibrio de las esferas privada y pública, manifestaba a su manera la preponderancia del amor al declarar: «Una palabra, una mirada, un apretón de manos, me han parecido siempre preferibles a toda la razón y a todos los tronos de la tierra» («À Annette de Gérando, 5-6-1815»).

6

El individuo: pluralidad y universalidad

Los humanistas demostraron que la primera amenaza del diablo no tenía fundamento: la vida con los demás no es el precio que debamos pagar por preservar nuestra libertad. La autonomía del *yo* no obliga a cada individuo a aislarse en sí mismo, a separarse de los demás hombres. Pero el diablo tiene otras cartas en su baraja, lo sabemos: también pretende que ese individuo que se jactaba de convertirse en el sujeto de sus propias acciones es en realidad fácil de influir, cambiante y disperso, un lugar de paso antes que un ser íntegro.

La autonomía del individuo puede efectivamente extenderse en dos direcciones: en relación a las entidades mayores que lo contienen, o respecto a las más pequeñas que lo constituyen. Los grandes humanistas franceses, de Montaigne a Tocqueville, creyeron que la libertad del hombre moderno en relación a la comunidad de la que forma parte era posible. Pero ello no quiere decir que pueda salir indemne de una segunda prueba que proviene del lado opuesto. Pues, si el individuo no es más que la corteza que reúne a una multitud de personajes sobre los cuales no ejerce ningún control, si no es más que una etiqueta que se fija sobre una serie de estados discontinuos, si no puede en ningún momento prevalecerse de una unidad cualquiera, ¿podemos hablar todavía de su autonomía? Al haberse escapado de la influencia de los poderes a los que debía servir, ¿no corre el hombre el peligro de sucumbir a la acción de los elementos que debían servirlo? El precio que conviene pagar por el goce de la libertad, ¿acarrearía la diso-

lución de este hombre que supuestamente debía convertirse en el beneficiario del pacto?

El pensamiento humanista no llevará a cabo el análisis interno de la persona en el marco de una teoría general, sino en los márgenes del conocimiento de sí mismo. Montaigne y Rousseau encarnan en Francia sus dos momentos decisivos; la doctrina humanista recibe de su parte desarrollos inesperados.

EL HOMBRE, DIVERSO E INCONSTANTE

La idea de que el ser particular es múltiple se ha entendido de dos maneras distintas. Por un lado, como una variación en el tiempo, como una segmentación de la vida, como las modificaciones de un desarrollo «horizontal»: es la inconstancia. Por otro lado, como una multiplicidad en la simultaneidad, en el espacio y ya no en el tiempo; y, más específicamente, como una estratificación del ser interior que lo recorta en este caso a lo largo de una línea «vertical».

¿Cuál es la causa de la pluralidad «espacial»? Montaigne, al englobar en un mismo análisis la pluralidad de los hombres y la pluralidad en el interior del hombre, indica rápidamente dónde buscar la respuesta. El intercambio con los demás, en el que estamos inmersos, se puede proseguir en nuestro mismo interior. «Vos y vuestro compañero sois suficiente teatro el uno para el otro, o vos para vos mismo» (I, 39, pág. 247): el diálogo interior se coloca en el mismo plano que el que se desarrolla en el exterior; la pluralidad interna es similar a la que nos rodea. «Y encontramos tantas diferencias entre nosotros y nosotros mismos que entre nosotros y el otro» (II, 1, pág. 337). Si este diálogo interior es posible, es que soy múltiple en mí mismo o, como dice Montaigne: «Poseemos un alma contorneable en sí misma» (I, 39, pág. 241). Podemos concluir de ello que el individuo está hecho —también— de los contactos con los otros y que, al ser múltiples esos otros y ocupar posiciones diversas

en relación a él, él mismo se ve condenado a la diversidad infinita.

Montaigne no dedica demasiado tiempo a los distintos personajes que habitan simultáneamente en nosotros. Por el contrario, es inagotable al respecto de nuestra movilidad en el tiempo; la conversación infinita que describe se produce entre las sucesivas encarnaciones de un mismo ser. En primer lugar, así es como Montaigne se describe a sí mismo: es presa, por así decirlo, del cambio permanente. «Yo ahora y yo más tarde somos ciertamente dos» (III, 9, pág. 964). Sin embargo, ¿se trata de una característica singular que separe a Montaigne de los otros hombres? En absoluto. Es el hombre en general quien es «diverso e inconstante» (I, 1, pág. 9). «De los hombres me creo más incómodamente la constancia que cualquier otra cosa, y nada más fácilmente que la inconstancia» (II, 1, pág. 332); son inestables y móviles. Por ello el oficio de abogado proporciona una imagen elocuente de la condición humana: las causas que se defienden son diferentes pero los abogados siempre declaman con la misma convicción.

La razón primera de esta diversidad interior es, como para la pluralidad «vertical», la diversidad fuera de nosotros. Si cambio tan fácilmente, es porque mi interior depende del exterior —el cual se mueve forzosamente—. Hay una permeabilidad entre uno y los demás. «Nuestro hecho no son sino piezas añadidas» (II, 1, pág. 336). «El hombre, en todo y en todas partes, no es más que remiendo y mezcolanza» (II, 20, pág. 675). Las circunstancias deciden por mí; y estoy formado por las influencias sucesivas que he padecido mucho antes que por un fondo interior; lo adquirido pesa más que lo innato. «Mañana seré otro por ventura, si un nuevo aprendizaje me cambia» (I, 26, pág. 148). ¿Y si las impresiones recibidas de los demás se contradicen? Pues entonces, la contradicción se introducirá en el corazón mismo del yo. Ahora bien, por su parte, «el mundo no es más que variedad y desemejanza» (II, 2, pág. 339).

El segundo libro de los *Essais*, que es el último en la primera edición de la obra, se termina con estas palabras, conclusión y eco de todo lo que precede: «Y no hubo jamás en el mundo dos opiniones iguales, no más que dos pelos o dos granos. Su más universal cualidad es la diversidad» (II, 37, pág. 786). El tercer libro no nos da a escuchar una opinión distinta: «El mundo no es más que un bamboleo perenne. Todas las cosas se bambolean en él sin cesar: la tierra, las peñas del Cáucaso, las pirámides de Egipto, del bamboleo público y del propio. La misma constancia no es otra cosa que un más lánguido bamboleo» (III, 2, págs. 804-805). Son esta diversidad y esta movilidad del mundo las que vuelven a los hombres tan cambiantes. Nuestra misma razón, que está sin embargo en nuestro interior, se presta a ello gustosamente: «Es un instrumento de plomo y de cera, que se alarga, dobla y acomoda a todo sesgo y a toda medida» (II, 12, pág. 565). Es por ello que el mismo Montaigne renuncia a representar lo que es y se ata al destino: «No pinto el ser. Pinto la travesía: no una travesía de un edad a otra o, como dice el pueblo, de siete en siete años, sino de día en día, de minuto en minuto» (III, 2, pág. 805).

Una consecuencia de este nominalismo extremo (sólo existen los estados instantáneos) es la imposibilidad de conocer el mundo con precisión, o de tener de él una imagen coherente: tal es la conclusión de la «Apología de Raimond Sebon». Es una locura pretender fijar ese movimiento y aspirar a la unidad. «Sólo los locos son seguros y resueltos» (I, 26, pág. 151); sólo los tontos no quieren cambiar. Al contrario, flexibilidad y movilidad son las características del sabio. «Es ser, pero no vivir, el mantenerse atado y obligado por necesidad a un solo paso. Las más bellas almas son aquellas que tienen más variedad y flexibilidad. [...] No es ser amigo de uno y menos todavía dueño, sino esclavo, el seguirse incesantemente y ser tan dado a las propias inclinaciones que uno no pueda separarse de ellas, que no pueda torcerlas» (III, 2, págs. 818-819). La autonomía del yo se resentiría si nos dejáramos conducir por las

costumbres. Montaigne ha adoptado esta actitud, de modo que su libro de investigación sobre sí mismo termina con un resultado sorprendente: la «maestra forma» de Montaigne es «la ignorancia» (I, 50, pág. 302). Pero si el yo no es más que travesía, ¿cómo tenerlo por responsable de sus actos? ¿Y cómo incluir todavía a Montaigne entre los pensadores humanistas cuando éstos no creen que la autonomía del *yo* sea una vana palabra?

La forma maestra

Llegado a este punto, el lector de Montaigne siente ciertas dudas. El libro que ha tenido entre las manos, que acaba de conocer, no le presenta una imagen tan caótica como la que permite suponer este manifiesto. El pensamiento de Montaigne tal vez no forma un sistema, pero no es por ello menos coherente; y la imagen que su autor nos deja de sí mismo es ciertamente compleja, matizada, pero no está desordenada. ¿Es el mismo movimiento del texto el que encierra sus declaraciones programáticas? Deben leerse, más bien, dentro del marco que les es propio. Montaigne afirma fuertemente una tesis, la de la movilidad humana, y la describe detalladamente; la primera edición de los *Essais*, especialmente, empieza y termina por esa averiguación. El individuo, declara Montaigne, no tiene en sí mismo una esencia que permanezca insensible a las peripecias de la existencia. Pero esto no quiere decir que, en otro nivel, este individuo no conozca ninguna estabilidad, ni que no podamos generalizar nunca de un individuo a otro.

Los *Essais* no sólo permiten adivinar esta afirmación, sino que literalmente la deletrean también. El aprendizaje me cambia, sin duda, pero no hasta el punto de hacerme confundir lo adquirido con lo innato. Poseo «facultades naturales que están en mí», dispongo de «mis propios y naturales medios» (I, 26, pág. 146), y la educación no tiene que verse obligada a «forzar las propensiones naturales»

(pág. 149). En caso contrario, caeríamos en el humanismo orgulloso consistente en creer, como lo hacía Pico della Mirandola, que podemos convertirnos, según nuestros deseos, en minerales o en vegetales, en animales o en ángeles. «Las inclinaciones naturales se ayudan y fortalecen con institución (educación); pero apenas cambian» (III, 2, pág. 810). No es necesario que la dependencia del otro se convierta en servidumbre. Por mucho que estemos hechos de las impresiones que recibimos del exterior, lo propio no se diferencia menos que lo extranjero. Y esto vale para el individuo tanto como para la ciudad: la diferencia entre ciudadanos y extranjeros sigue resultando pertinente. Hay en nosotros deseos extranjeros, que hemos tomado prestados, y aquellos que nos son naturales, aun cuando a veces los primeros tengan tendencia a suplantar a los segundos, «del mismo modo que si, en una ciudad, hubiera una cantidad tan grande de extranjeros que éstos echaran a los habitantes naturales, o apagaran su autoridad y su poder antiguos usurpándolos completamente y haciéndose cargo de ellos» (II, 12, pág. 472).

El mismo que se autoproclamaba como división permanente y movimiento perpetuo también afirma: «Casi desde su nacimiento, [mi juicio] es uno: misma inclinación, misma ruta, misma fuerza» (III, 2, pág. 812). El que advertía que ninguna cualidad podía atraparlo también nos indica: «mis acciones están regladas y se conforman a lo que soy»; hay, nos dice, una «forma universal», un «tinte universal» (pág. 813), es decir, general y dominante, pero que ya no es la ignorancia, sino, por decirlo de otro modo, la abertura indiferente a todo. Montaigne está incluso seguro de que, en caso de tener que vivir mil años, reaccionaría siempre de modo semejante en las mismas circunstancias; y se declara listo para volver del otro mundo para refutar a los que deformen la verdad de su ser (III, 9, pág. 983): por lo tanto, ésta existe.

¿Cómo explicar esta doble afirmación, a la vez de movilidad y de estabilidad? Responde a que nuestra libertad es

de principio, pero se la puede limitar en los hechos. El hombre no tiene una naturaleza una y eterna, sino que vive en un cierto espacio y en un cierto tiempo; ahora bien, el hecho de existir en ese lugar, en ese momento, le otorga una identidad, aunque de otro modo que la esencia ausente. El lugar es nuestra pertenencia a una cultura o, como dice Montaigne, a una costumbre. Los hombres no nacen en el vacío sino en el interior de una sociedad ya existente. «Encontramos a los hombres ya obligados y conformados a ciertas costumbres; no los engendramos como Pirra o como Cadmo» (III, 9, pág. 957), es decir, como los personajes imaginarios que hacen nacer a los hombres a partir de las piedras o de los dientes del dragón. «A la costumbre le corresponde dar forma a nuestra vida, tal como le plazca» (III, 13, pág. 1.080). El uso nos arrastra con él: para el individuo, la costumbre no aparece como menos fuerte que la naturaleza. «La costumbre es una segunda naturaleza no menos poderosa. Lo que le falta a mi costumbre, siento que me falta a mí» (III, 10, pág. 1.010). Los ejemplos que Montaigne proporciona hablan por sí solos. Ha aprendido el latín antes que el francés: para él, esta última lengua depende del uso; aquélla le resulta natural (III, 2, págs. 810-811). ¿Ha sido pues la naturaleza solamente un primer uso?

Es precisamente en esta absolutización de la costumbre donde se funda el conservadurismo social de Montaigne. Puesto que nada existe más allá de las costumbres, puesto que la única consagración viene de la duración, hay que reflexionar dos veces antes de rebelarse; más vale aceptar y «no cambiar fácilmente una ley recibida» (título de I, 23). No hay que ofenderse por el etnocentrismo de todos los pueblos; las cosas no andarían mejor si a estos últimos se les ocurriera cambiar intentando imitar a los demás. Como a menudo resulta imposible saber si un valor es superior a otro (por ejemplo, si el protestantismo es mejor que el catolicismo), es preferible atenerse a los valores que transmite la tradición, a aquéllos en medio de los cuales hemos nacido. «La forma de vida más usitada y común es la más bella» (III, 13,

pág. 1.104), y esto es tan verdadero para el grupo como para el individuo: «El cambio, sea cual fuere, sorprende y hiere» (pág. 1.085).

El hombre no pertenece únicamente a un marco cultural; cualquier vida se desarrolla en el tiempo; hay, por lo tanto, además, una historia individual. La identidad de la persona es el resultado de una vida. Esta «esencia» es un producto de la existencia, y no su fuente; y no por ello es menos sólida. Lo provisional se ha vuelto permanente; el alma ha adoptado pliegues que no se borrarán jamás. «Ya no estoy para un gran cambio, ni para arrojarme a una nueva marcha, inusitado. [...] Ya pasó el tiempo de convertirse en otro. [...] Con el uso duradero, esta forma se ha hecho mi sustancia, y la fortuna, naturaleza» (III, 10, págs. 1.010-1.011). Y, una vez más, esto no lo caracteriza exclusivamente: lo mismo le ocurre a todo el mundo, también a esos sabios de la Antigüedad a los que «un tan perfecto hábito de la virtud [...] se les ha vuelto complexión. [...] Es la misma esencia de su alma, su marcha natural y corriente» (II, 11, págs. 425-426). La consecuencia sorprendente de este descubrimiento es que el hombre se vuelve cada vez más auténtico a medida que envejece: la vida es un convertirse en uno mismo; el hombre adulto tiene, sobre el niño, el privilegio de la coherencia sobre el azar. Ahora bien, como hemos visto (172), la individuación tiene una parte ligada a la libertad: a medida que mi libertad aumenta, más me convierto en mí mismo, en un ser único; y hay una diferencia infinitamente mayor entre dos rostros de hombre o de mujer maduros que entre dos rostros de recién nacido.

Por lo tanto, el ser humano —podemos observarlo nuevamente (194)— es ese extraño animal que, en primer lugar, no tiene una verdadera identidad, pero que, además, se pasa la vida intentando producir una identidad para sí mismo: convierte la forma en sustancia, la fortuna en naturaleza y la costumbre en esencia. No basta con decir que las sociedades sólo conocen costumbres y que ignoran a la

«naturaleza»; hay que añadir que la costumbre, por su parte, se convierte ella misma en una naturaleza. Montaigne, según Marcel Conche, «integra la historia en la naturaleza» (*Montaigne*, pág. 95). Y la biografía es al hombre lo que la costumbre es al país. Montesquieu (tras Pascal) escuchará esta lección y expresará a su vez: «Lo que era arbitrario se ha vuelto necesidad [...]. Lo que no era más que convención se ha vuelto tan fuerte como la ley natural» (*Mes pensées*, pág. 616). ¿Debemos concluir de todo ello que el humanismo «histórico» y «cultural», inaugurado aquí por Montaigne, se opone a un humanismo más sustancial que se funda en una concepción de la «naturaleza humana»? No, pues esta «naturaleza» consiste precisamente en nuestra indeterminación, en nuestra capacidad de proveernos de una identidad individual y colectiva: la naturaleza nos ha dado a luz libres y sueltos.

La imposición de esta forma maestra es inevitable; pero es también un valor, pues otorga unidad y sentido a una vida. En nombre de la amistad, y no de otra cosa, Montaigne se esfuerza por preservar de la dispersión la imagen de La Boétie. «Si yo no hubiera mantenido con todas mis fuerzas a un amigo que perdí, me lo habrían desgarrado en mil rostros contrarios» (III, 9, pág. 983). Debemos pues concluir que, incluso fuera de la naturaleza física de la que todos estamos similarmente provistos, la diversidad interior de la persona y su diálogo interior tienen un límite, también «natural», pero de otra especie. En el punto de partida, el hombre es, sin duda, diverso e inconstante, y la confrontación de sus distintas facetas puede hacer las veces de acompañante; pero la marcha de la vida humana lleva a cada cual a descubrir su forma maestra y a atenerse a ella. El diálogo interior, en este sentido de la palabra, se vuelve más repetitivo al cabo de cierto tiempo, y ya no aguanta verdaderamente la comparación con aquél en el que nos sumergimos con nuestros amigos y nuestros amores, esas personas a las que amamos por sí mismas y por lo que son: este último diálogo es infinito.

El pensamiento humanista que aquí encarna Montaigne afirma la libertad del individuo pero le impone unos límites: uno, físico, se da en el punto de partida; el otro, moral, se sitúa en el punto de llegada. La naturaleza no determina de antemano aquello en lo que cada hombre y cada pueblo se convertirán; hay un lugar preparado para el azar, la libertad y la voluntad. Pero acabamos siendo aquello que no éramos al principio, aun cuando nunca lo seamos completamente: la historia se transforma en naturaleza. La historia encuentra en ello una nueva función: aun cuando los humanistas se nieguen a considerarla como una justificación aceptable del presente estado de cosas (no porque una cosa sea, es justa: la historia inscribe las victorias de la fuerza, y no las del derecho), ven en ella el lugar de la constitución del ser. Montaigne es, y no es más que, aquello que su vida, su obra y su relación con los demás han hecho de él. La pluralidad interior culmina en una unidad nueva.

EL INDIVIDUO COMO FIN (BIS)

El trabajo de conocimiento de sí mismo en que Montaigne se sumerge le permite descubrir la identidad de la persona, más allá de su multiplicidad interior. Ésta no supone una amenaza para la autonomía del *yo*. Pero este trabajo contribuye a la doctrina humanista de otra manera más, al hacer del individuo particular un objeto digno de ser conocido. Los *Essais* inauguran, desde este punto de vista, una vía nueva.

A decir verdad, el proyecto de los *Essais* no se establece de una sola vez. En un primer momento, parece que Montaigne tenga presente un tipo de obra mucho más corriente en su época, una especie de compilación de la sabiduría antigua, extraída tanto de los filósofos como de los escritores, y amenizada con las reflexiones que esas sentencias o *exempla* sugieren al mismo Montaigne. Pero, una

vez en marcha, el proyecto cambia; su resultado es el libro de los *Essais* tal como lo conocemos hoy.

La nueva concepción, que se impone progresivamente a su autor, consiste en someter el conocimiento del mundo al conocimiento de uno mismo, y en hacer, por tanto, del objeto un instrumento de conocimiento del sujeto. La compilación de curiosidades y sentencias instructivas, de un lado, y el autorretrato, de otro, parecen depender de dos proyectos completamente independientes, cuando no contradictorios; con todo, Montaigne los fusiona en uno solo, asignándoles respectivamente el papel de medio y el de fin. Sus lecturas encontrarán un nuevo espacio: los otros autores ya no proporcionan más que la materia prima, o un medio de expresión apropiado; el verdadero tema del libro es Montaigne. «Yo mismo soy la materia de mi libro» (I, «Au lecteur», pág. 3). «No persigo aquí más que descubrirme a mí mismo» (I, 26, pág. 148). «No procuro en absoluto dar a conocer las cosas, sino a mí mismo» (II, 10, pág. 407). «Todo este derroche que aquí emborrono no es más que un registro de los ensayos (las experiencias) de mi vida» (III, 13, pág. 1.079). Este proyecto de hacer un retrato de sí mismo es precisamente lo que lo distingue de todos los demás. «El mundo siempre mira lo que tiene enfrente; yo repliego mi vista hacia dentro, la planto, la entretengo ahí. Cada cual mira frente a sí; yo miro en mí: sólo me ocupo de mí, me considero sin cesar, me controlo, me pruebo. Los otros se van siempre a otra parte, si lo piensan bien; van siempre hacia adelante, [...] yo me revuelco en mí mismo» (II, 17, pág. 657-658).

¿Por qué sigue Montaigne esa vía cuya singularidad él mismo reconoce? Da varias respuestas a esta pregunta. A menudo, nos dice que escribe para sus amigos, para que éstos puedan conservar de él una imagen fiel, un retrato parecido y un recuerdo perdurable: eso hace en su aviso «Al lector»; en II, 8; en II, 18; en III, 9; etc. Sin embargo, esta justificación aparece como manchada por una cierta coquetería: ¿por qué, si no, publicaría Montaigne sus ensa-

yos en lugar (como ya lo subrayaba Malebranche) de conformarse con una difusión privada? Por lo demás, sabe que no escribe solamente para sus amigos: «Varias cosas que no quisiera decir a nadie se las digo al pueblo» (III, 9, pág. 981). Otras veces afirma que el conocimiento de las pasiones puede contribuir a moderarlas (III, 13, pág. 1.074), pero esta lección moral no está en realidad muy presente en los *Essais*, y Montaigne ni siquiera está seguro de haber avanzado mucho en la vía que se había trazado para su empresa: «Cuanto más me frecuento y conozco, más me sorprende mi deformidad, y menos me siento entendido en mí mismo» (III, 11, pág. 1.029).

Observemos de más cerca el proyecto de Montaigne. Su novedad no reside en la materia autobiográfica, sino en el hecho de que sustrae este conocimiento de sí mismo de todo objetivo que pudiera resultarle exterior. Montaigne no relata su ser porque éste pueda ser, de alguna manera, notable; se toma incluso la molestia de prevenir al lector contra una deducción semejante que concluiría, del lugar reservado al tema, una importancia intrínseca. «Se me dirá que este propósito de utilizarse a uno mismo como tema de escritura se podría excusar en aquellos hombres raros y famosos que, por su reputación, hayan podido producir algún deseo de conocerlos. [...] A cualquiera le sienta mal darse a conocer, excepto cuando se trata de aquel que tiene algo que vale la pena imitar y cuya vida y cuyas opiniones pueden servir de patrón» (II, 18, pág. 663). Montaigne recordará pues regularmente a sus lectores que su persona no tiene nada de admirable, y que muy a menudo es incluso criticable. «Otros han tomado a pecho hablar de sí mismos por haber encontrado en ello un tema digno y rico; yo, a la inversa, por haberlo encontrado tan estéril y tan pobre que no cabe la sospecha de ostentación» (pág. 664).

Ciento cincuenta años antes, Robert Campin y Jan van Eyck decidieron hacer el retrato, no sólo de los grandes de este mundo, sino también de las gentes más corrientes; la singularidad del individuo se convertía así en una razón

suficiente para su representación. En el siglo XVI, ese movimiento se extiende a la escritura, aunque se publique preferentemente el relato de la vida de los hombres célebres; Benvenuto Cellini no justifica la existencia de su propia *Vie* sino por el «gran éxito» que ha obtenido con su arte (pág. 11). Las primeras autobiografías modernas, que se interesan por el individuo en cuanto tal, y no, como en san Agustín o Abelardo, por el destino individual como ilustración de la voluntad divina, datan de la segunda mitad del siglo, pero Montaigne no los puede conocer porque sólo se publican después de su muerte.

Es el mismo Montaigne quien producirá la teoría de este proceso. En este plano, reivindica pues su originalidad: «Es el único libro de esta especie en el mundo» (II, 8, pág. 385), y da razones: «Soy el primero (en comunicarme al pueblo) a través de mi ser universal, como Michel de Montaigne, y no como gramático o poeta o jurisconsulto» (III, 2, pág. 805). Esta célebre fórmula afirma a la vez una anterioridad y una «finalidad» del individuo: poeta, gramático o jurista son categorías que lo trascienden, que otros individuos podrían ilustrar también; él es el único que es universalmente, es decir, íntegramente, Michel de Montaigne. Lo que pretende no es que las cualidades que su persona ilustra sean buenas, sino que tiene derecho a interesarse por esa persona sin la necesidad de que ésta ilustre alguna cosa. El individuo merece ser conocido en sí mismo. Montaigne ha sacado, del nomilalismo de Guillermo de Occam que adopta para sí, todas las consecuencias que conciernen a la raza humana: no hay en el mundo más que objetos particulares; y en materia de humanidad, sólo existen los individuos. Las leyes psíquicas o sociales no permiten agotar la identidad individual: «Deseo singularmente que se nos juzgue a cada uno en sus adentros, y que no se extraiga de ello la consecuencia de los comunes ejemplos» (I, 37, pág. 229). Es por ello por lo que el proyecto de los *Essais* participa del pensamiento humanista.

Montaigne se esmerará en no esconder nada de su persona: su objetivo no es decir cómo debería ser, sino cómo es. Desde Maquiavelo, los Modernos saben separar ambas cosas y se dedican preferentemente al conocimiento de lo existente. «Quiero que se me vea en mi manera simple, natural y corriente, sin contención (esfuerzo) ni artificio» (I, «Au lecteur», pág. 3); tal vez el rostro que pinta no sea perfecto, pero, aunque «calvo y entrecano» (I, 26, pág. 148), tiene el mérito de ser el suyo. «Quiero que se vea mi andar natural y corriente, por muy desequilibrado que sea» (II, 10, pág. 409).

Hay en ello una ventaja suplementaria, incluso desde el punto de vista moral, de acuerdo con la práctica de la confesión, pero transportada al espacio profano de las relaciones humanas: pecado confesado es menos pesado. «La confesión generosa y libre exaspera al reproche y desarma a la injuria» (III, 9, pág. 980). ¿Por qué ocurre así? No porque la confesión baste en sí misma para la absolución, sino porque la exposición de uno mismo a los ojos del público conduce a unos ciertos modales. «Quien se obligara a decirlo todo se obligaría a no hacer nada de lo que se deba callar» (III, 5, pág. 845). Entrar en el espacio de la palabra pública, y reconocer con ello su legitimidad, es mejor que dar libre curso a las propias inclinaciones (dirá también La Rochefoucauld); la confesión es pues un paso en la buena dirección. He aquí por qué «mentir me parece incluso peor que el libertinaje» (pág. 846). Al mismo tiempo, la sinceridad para con los demás garantiza la que se practica para con uno mismo. «Los que se lo ocultan al otro se lo ocultan generalmente a sí mismos» (pág. 845). La oreja pública, para Montaigne, ha sustituido a la del confesor. Pero hay que añadir que el cambio es más radical de lo que él mismo afirma: ya no hay verdaderamente confesión si esta palabra no se dirige a Dios y queda confinada al espacio puramente humano. El destinatario del mensaje cambia el contenido de la confesión: no se habla a un hermano o a una hermana del mismo modo que a un ser omnisciente y omnipotente.

Montaigne no escribe su libro para conocer el mundo, ni para proponerse como ejemplo, sino para conocerse a sí mismo, intransitivamente. Podría repetir aquí la explicación que ofrecía de su elección del amigo: ¿por qué se describe a sí mismo? Porque es él. El individuo no necesita una justificación que se encuentre más allá de sí mismo; él mismo es la justificación última. Así como la impulsión que empuja hacia la amistad no necesita de una finalidad moral y no se explica sino por ese otro particular que es el amigo, el conocimiento de sí mismo se justifica por la unicidad del sujeto y por la posición excepcional que ocupa en relación a sí mismo. Con todo, hay también una diferencia: el *yo* es tan único como el *tú*, pero la unicidad del *tú* es una fuente de valor, mientras que la del *yo* es un mero hecho. Montaigne no justifica aquí el amor a sí mismo sino el conocimiento de sí mismo. En el presente caso, esto le conduce a una identificación progresiva de su ser con ese proyecto de conocimiento: Montaigne no es nadie más que el que busca saber quién es. «He emprendido una ruta en la cual, sin cesar y sin trabajo, me mantendré mientras en el mundo queden tinta y papel» (III, 9, pág. 945). «Mi libro y yo avanzamos de acuerdo y al mismo paso» (III, 2, pág. 806). Ya no es el hombre quien produce el libro, sino al contrario: es el libro el que hace al hombre.

Un ser único

Montaigne quiere conocer al individuo Montaigne a causa de su unicidad: porque es él. Cuando Rousseau se embarca en su propia empresa autobiográfica dos siglos más tarde, se acuerda del proyecto de Montaigne, pero no se contenta con él. El suyo será diferente: si quiere conocer al individuo Rousseau, es porque éste no se parece a ningún otro. Este individuo ya no es simplemente irreductible a los demás; no se les parece. No es solamente único, sino que es también diferente. Es al principio del libro I de sus *Con-*

fessions cuando Rousseau se expresa al respecto con mayor vigor. «No estoy hecho como ninguno de los que he visto; me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de los que existen. Si no valgo más, al menos soy otro.» Tampoco hay nadie que se le parezca entre aquellos que lo han precedido en esta tierra; todavía más significativo: no habrá nadie tampoco en el porvenir, pues la naturaleza rompió «el molde al que me había arrojado» (pág. 5). Existe un ser de una especie aparte, que pide por consiguiente un análisis completamente nuevo. Al afirmar esta ruptura entre él y los otros, Rousseau abandona el marco del pensamiento humanista para entrar, como lo hace varias veces en sus escritos autobiográficos, en el marco del individualismo militante: cada individuo es un ser aislado e inconmensurable.

¿En qué consiste esta diferencia absoluta entre él y todos los demás hombres? La primera respuesta que da Rousseau se apoya en la misma existencia de las *Confessions*, puesto que se trata de un libro que no se parece a ningún otro. «Formo una empresa que no ha tenido nunca ejemplo, y cuya ejecución no tendrá ningún imitador» (ibídem). «He aquí el único retrato de hombre, pintado exactamente del natural y en toda su verdad, que exista y que probablemente exista jamás» («Préambule», pág. 3). Lo que es nuevo, si creemos a Rousseau, es que no solamente no mentirá, sino que tampoco elegirá contar sólo una parte de su ser (no importa si se trata de la mejor o de la peor): le entregará *todo* al lector, dejándole la libertad de extraer sus propias conclusiones. Rousseau procede como si la única regla de su empresa fuera exactamente aquella que hoy en día imponen los psicoanalistas a sus clientes: decirlo todo. «Seré sincero; lo seré sin reservas; lo diré todo; el bien, el mal, en suma, todo» (*Ébauches des Confessions*, pág. 1153). Es por ello que su libro es una obra única.

El lenguaje de la autobiografía sería pues transparente, un mediador puro de la experiencia completa que vendría por su propia voluntad a llenar las páginas del libro. Sin embargo, Rousseau sabe que decirlo todo es imposible,

pues lo vivido es inagotable; también sabe que hay que elegir no solamente entre las experiencias pasadas sino también entre las formas de representación: las palabras no se imponen por sí mismas; no están inscritas ni en las cosas ni en los actos. «Para lo que tengo que decir, habría que inventar un lenguaje tan nuevo como el proyecto: pues, ¿qué tono, qué estilo, adoptar?» (ibídem). Cuando piensa en ello, Rousseau identifica con perspicacia las características del género: «Al entregarme a la vez al recuerdo de la impresión recibida y al sentimiento presente, pintaré doblemente el estado de mi alma, sabré en qué momento me ha ocurrido un acontecimiento y en qué momento lo describí; mi mismo estilo [...] formará parte de mi historia» (pág. 1.154). Ahora bien, semejantes observaciones «profesionales» revelan una preocupación por el lector y una atención hacia la forma que ya no corresponden únicamente al proyecto de decirlo todo, o de volver transparente la experiencia.

En el prefacio abandonado de las *Confessions*, Rousseau le reprochaba a Montaigne el no haberse conformado a esta única regla: «Montaigne se pinta parecido, pero de perfil» (pág. 1.150). Al reflexionar con la suficiente distancia sobre sus propias *Confessions* cuando escribe las *Rêveries*, admite que había en su escritura tanta imaginación como verdad, que embellecía tal momento y omitía tal otro, y que obedecía a la verosimilitud y no a la verdad: «Contaba las cosas que había olvidado como me parecía que habían tenido que ocurrir» (*Rêveries*, IV, pág. 1.035). Admite con humildad que no lo ha hecho forzosamente mejor que Montaigne: «A veces, sin pensarlo, por un movimiento involuntario, he ocultado mi lado deforme pintándome de perfil» (pág. 1.036). ¿Acaso no podría resultar que todo retrato, sea cual fuere, es siempre «de perfil»?

Basta pues con que pasen algunos años desde la formulación del proyecto para que el mismo Rousseau advierta que el autorretrato que ha realizado no es tan distinto como pretendía de los autorretratos de sus pre-

decesores. ¿Quiere decir esto que finalmente Rousseau se parece a los demás? Él no quisiera admitirlo e intenta primero varias respuestas de sustitución. El placer que encuentra en vivir solo, dice, lo hace ser, a pesar de todo, diferente a todos: éstos tienen la necesidad de la proximidad de los demás, para buscar en ella la satisfacción de su amor propio, cosa que él no necesita en absoluto. El hecho de contar con un juicio imparcial también lo hace ser excepcional: «Lo que en este mundo sólo he visto en él es un apego igual a las producciones de sus más crueles enemigos» (*Dialogues*, II, pág. 803). Su tolerancia es única: «Escucho hablar de tolerancia a todo el mundo, pero no he conocido a otro verdadero tolerante más que a él» (pág. 811). Al final de su vida, en la época de las *Rêveries*, cree ser el único en haberse liberado de todo temor así como de toda esperanza y, por tanto, el único en vivir en paz y serenamente.

Ahora bien, estas nuevas explicaciones de la diferencia absoluta no son mucho más satisfactorias que la precedente. Incluso suponiendo que Rousseau dijera la verdad, el rasgo que identifica no es más que el superlativo de una cualidad que ya existe en otros lugares, tal vez en menor grado. Otros aparte de él han amado la soledad, o practicado la magnanimidad o la tolerancia, y otros han accedido a la serenidad; la diferencia sólo puede ser cuantitativa y relativa, y no absoluta. Quizá sea ésta la razón por la cual, en los *Dialogues*, Rousseau intenta explicar por última vez su diferencia. Aquello que lo separa de todos los demás, afirma ahora, es que es el único en ser un «hombre de la naturaleza». Todos los demás son presa de los prejuicios y de la pasión por el amor propio. «Todos buscan su felicidad en la apariencia, ninguno se preocupa de la realidad. Todos colocan su ser en el parecer; todos, esclavos y víctimas del amor propio, viven para hacer creer que han vivido, y no viven en absoluto para vivir.» Sólo él se escapa de esta regla, y la prueba es que, sin ello, hubiera sido incapaz de escribir sus libros y de construir su doctrina. «Hacía falta

que un hombre se pintara a sí mismo para mostrarnos así al hombre primitivo, y si el Autor no hubiera sido tan singular como sus libros, no los habría escrito jamás» (III, pág. 936). De ello se sigue que Rousseau no sólo es diferente, sino también el mejor de todos, en tanto que representante único del «hombre de la naturaleza», una especie superior a la del «hombre del hombre».

Ya hemos podido observar (153) que esta proyección del ejemplo personal de Rousseau sobre su construcción teórica tenía unas consecuencias nefastas para su coherencia. Pero no es seguro que pueda resultar más útil a la hora de delimitar la singularidad de su autor. Pues, ¿qué nos dice aquí? Que es diferente de todos los hombres en que no se compara nunca con ellos. Su Rousseau particular, dice, se ama «sin compararse», y «en su vida no entró en su espíritu el medirse con otro» (II, pág. 798). Pero esta afirmación, como toda pretensión similar a la singularidad absoluta, cae por su propio peso: para establecer su diferencia, Rousseau tuvo que compararse forzosamente a los demás hombres (de lo contrario, su pretensión no tendría fundamento); pero, si lo ha hecho, ya no puede proclamarse distinto a los demás: como ellos, se compara y se mide. La comprobación de la diferencia se debe a la comparación; esta diferencia no puede por tanto consistir en la ausencia de amor propio, es decir, de comparaciones.

Rousseau sabe muy bien que las cosas son así, y que el conocimiento no puede ignorar la comparación, que es la única que le revelará el secreto de lo semejante y lo distinto: «Pues, ¿cómo determinar correctamente a un ser sólo con las relaciones que se hallan en él, y sin compararlo con nada?» (*Ébauches des Confessions*, pág. 1.148). Aquella última forma de justificación de su diferencia absoluta se derrumba a su vez, y debemos advertir que nada logra apuntalar la pretensión exorbitante de Rousseau, que queda como una mera petición de principio.

YO Y LOS DEMÁS

Con todo, Rousseau no adopta siempre una posición tan extrema; otras formulaciones, que datan de la misma época que su trabajo en las *Confesiones*, manifiestan una ambición más comedida. Piensa entonces que la exploración de su vida y de su persona, en la que se halla comprometido, podrá ser útil a sus contemporáneos y lectores. ¿De qué manera? Siempre mediante el conocimiento de su ser singular, pero que ya no es radicalmente distinto a los demás individuos.

Rousseau defiende aquí una opinión exactamente contraria a la de La Rochefoucauld. Para este último, el conocimiento de sí mismo es imposible (a causa de la vanidad), y el del otro, fecundo. Para Rousseau, en cambio, el de los demás alcanza rápidamente sus límites pues no disponemos de un acceso directo; el de sí mismo puede ir infinitamente más lejos. Rousseau aparta el argumento de la vanidad (ya sea como vicio a evitar o como fuente de obcecación). Admitir la propia vanidad no es un acto vanidoso, y podemos hacer caso omiso de las prevenciones de nuestro amor propio. Por contra, «nadie puede escribir la vida de un hombre sino él mismo. Su forma de ser interior, su verdadera vida, sólo él las conoce» (*Ébauches des Confessions*, pág. 1.149). «Sólo puedo sentir mi propio ser —dice también Rousseau—; en cuanto a los demás, tengo que contentarme con conocerlos por fuera.» Hay en él una confianza, en la capacidad del ser humano de superar cualquier obstáculo, que no se convierte sin embargo en una afirmación de omnipotencia; se trata más bien del rechazo a dar por definitiva cualquier limitación, con tal que uno no se vea obligado a abandonar el mundo natural. Probablemente no tenga interés el querer zanjar este debate entre Rousseau y La Rochefoucauld: cada uno de los dos conocimientos es irreemplazable en su género; lo que aquí importa es la descripción de la vía que Rousseau elige.

Sólo me puedo conocer a mí y, sin embargo, este mismo conocimiento queda obstaculizado por la ausencia

de toda comparación. ¿Cómo vencer el obstáculo? No transponiendo mecánicamente de uno a los demás, sino teniendo conocimiento del relato que otros habrán hecho de sus propias exploraciones interiores. Es preciso pues que este relato sea al mismo tiempo escrupulosamente verdadero y que se haga público. Si tal relato existe, cada cual podrá a su vez explorar su propio ser y compararse a otro individuo que lo ha precedido en esta vía. «Habría que conocer, aparte de uno mismo, al menos a uno de nuestros semejantes, con el fin de desenredar en nuestro propio corazón lo que pertenece a la especie de lo que pertenece al individuo» (pág. 1.158). Ésta es exactamente la misión, sin duda muy ambiciosa, que se propone Rousseau: producir un relato, el conocimiento de un individuo, que permitirá que todos los demás individuos se descubran a sí mismos. «Quiero procurar que, para aprender a apreciarse, se pueda tener al menos una pieza de comparación; que cada uno pueda conocerse a sí mismo y a otro, y ese otro seré yo» (pág. 1.149). Rousseau será el Jesucristo de la investigación autobiográfica: se sacrifica en el altar del conocimiento para permitir, a los que vienen después de él, revelarse a sí mismos.

El papel que Rousseau se reserva resulta excepcional, pero ya no existe una ruptura radical entre él y los demás; simplemente les permite aprovecharse de sus excepcionales capacidades de introspección y de rememoración. Contrariamente a lo que decía en otros lugares, todos pueden seguirlo por esa vía: «Que cada lector me imite, que entre en sí mismo como yo lo he hecho» (pág. 1.155). El sacrificio de Rousseau facilitará su trabajo, pero el resultado del mismo no será forzosamente distinto. Mediante este rodeo, Rousseau termina en un punto de llegada que contradice sus afirmaciones iniciales: amamos creer que somos distintos a los demás, cuando a menudo lo somos bien poco. «Si estuviera en el lugar de fulano, decimos, haría las cosas de manera distinta a como las hace; nos equivocamos. Si alguna vez estuviéramos en su lugar, las haríamos exactamente como él»

(págs. 1.158-1.159). Podemos elegir nuestras acciones, podemos fundarlas únicamente en el ser que somos; pero no podemos elegir libremente nuestro propio ser: la libertad es real pero relativa. La investigación autobiográfica no separa pues a un individuo de todos los demás; al contrario, cada autobiografía prepara a las que la seguirán.

La humana condición

¿Y Montaigne? En cierto sentido, los *Essais* no son más que un remedio para salir del paso (un suplemento, diría Rousseau): han ocupado el lugar de las cartas y las palabras que, sin la muerte de La Boétie, Montaigne habría dirigido a su amigo; también restituyen el recuerdo que La Boétie habría conservado de él. «Sólo él gozaba con mi verdadera imagen, y se la llevó. Por eso me descifro a mí mismo tan curiosamente (con tanto esmero)», se puede leer en la edición de 1588 (III, 9, pág. 983). Si se puso a escribir, fue para salir del estado de soledad alelada en que le había sumergido la muerte de su amigo, y no deja de esperar a un nuevo «hombre honrado» que, al reconocerse en los *Essais*, acuda un día a buscar su amistad (III, 9, pág. 981).

El culto de la amistad y el conocimiento de sí mismo forman una jerarquía compleja en el proyecto de Montaigne. Los *Essais* se conciben primero como un monumento a la memoria de La Boétie, casi como un mausoleo: el centro del libro uno debe ocuparlo la obra mayor del amigo desaparecido, el discurso sobre *La servitude volontaire*. No obstante, Montaigne decide, en un segundo momento, que tal publicación sería inapropiada en el contexto de las guerras religiosas que desgarran a Francia (el texto de La Boétie lo usaron los hugonotes en su combate contra la monarquía); sustituye por tanto este texto por otro más inofensivo de La Boétie, sus sonetos amorosos. La solución es tanto más fácil cuanto que, como lo ha mostrado François Rigolot, la «servidumbre voluntaria» puede desig-

nar no solamente el efecto de la tiranía, sino también la sumisión virtuosa a los intereses del amigo. Ahora bien —nuevo viraje—, al cabo de un momento, Montaigne considera que estos mismos sonetos no encuentran su lugar en el seno de los *Essais*; serán pues apartados. A fin de cuentas, La Boétie ya tuvo su mausoleo, sólo que el corazón lo echa de menos; o, según otra comparación que usa Montaigne, lo que debía constituir el centro del lienzo se vio invadido y finalmente reemplazado por lo que era su marco, las «pinturas caprichosas» (I, 28, pág. 183) del mismo Montaigne. La Boétie ya no está presente en ellas en tanto que individuo; ya no es más que el pretexto para una reflexión general sobre la amistad; ya sólo la ausencia hace necesaria, y luego posible, la escritura de los *Essais*. El individuo La Boétie ya no es un fin, sino un medio.

«Porque era él», había escrito primero Montaigne, tal vez inspirándose en una fórmula de Aristóteles; luego había añadido: «Porque era yo». Todo ocurre como si el descubrimiento del individuo La Boétie, anterior al período de los *Essais*, hubiera permitido a Montaigne concebir al individuo distinto a uno mismo como un fin; sin embargo, para descubrirse a sí mismo como, a su vez, semejante individuo irreductible, y por tanto para escribir los *Essais*, fue preciso que La Boétie muriera: primero físicamente y luego simbólicamente, es decir, que se contentara con desempeñar en el interior del libro de Montaigne un papel auxiliar. El «yo» no se añade solamente al «él», sino que también lo suplanta. Los *Essais* ya no tienen nada en común con un monumento a la gloria de La Boétie; se han vuelto el lugar donde se despliega la unicidad de Montaigne, el único individuo-como-fin de los *Essais*.

Esta comprobación adquiere todo su significado a la luz de un relato que Montaigne escribe en 1570, siete años después de la muerte de La Boétie y diez años antes de la primera edición de los *Essais*. Montaigne cuenta a su propio padre, con todo detalle, el desarrollo de la enfermedad mortal de su amigo, antes de llegar a sus últimas palabras. «Se

puso a rogarme una y otra vez, con un afecto extremo, que le diera un sitio; de modo que tuve miedo de que hubiera perdido el juicio. [...] "Hermano, hermano, ¿me negáis un sitio?" Hasta que me obligó a convencerlo con razones y a decirle que, ya que respiraba y hablaba, y que tenía un cuerpo, tenía por consiguiente su lugar. "Cierto, cierto —me contestó entonces—, tengo uno, pero no es éste el que necesito; y luego, cuando todo está dicho, ya no tengo ser."» («La Boétie», pág. 203). Como si estuviera dotado de una presciencia sobrenatural, La Boétie no sólo pide que se le reserve un sitio en el discurso de su amigo, sino que anticipa también su desaparición progresiva. Los *Essais* son posibles gracias a la amistad entre los dos hombres, y luego por la muerte del primero; pero La Boétie ya no tiene sitio en la obra acabada: todo está dicho, pero su ser ya no está en lo dicho. Montaigne no debería haber olvidado esas palabras.

Montaigne no se contenta con afirmar que todo individuo es digno de ser conocido en sí mismo. Efectivamente, surgiría una dificultad si se conformara con eso: ¿cómo hacer del sí mismo el destinatario exclusivo de este trabajo?, ¿cómo afirmar que su objetivo es el de dirigirse a sí mismo antes que a los demás, aun cuando no haya una ruptura entre uno y los otros (él mismo nos lo ha hecho saber), estemos hechos por los demás, y contengamos a los demás en nosotros? Si, con su amigo La Boétie, no sumaban más que uno, ¿cómo puede Montaigne dirigirse sólo a sí mismo? A fuerza de escrutarse, Montaigne llega a identificar su propia forma maestra: ésta le hace ver en el intercambio humano acertado el ideal de su propia existencia. «Mi forma esencial es propia de la comunicación y de la producción; estoy completamente afuera y en evidencia, nacido para la sociedad y la amistad» (III, 3, pág. 823). Los libros no son más valiosos que los seres: superiores a los hijos en tanto que obras, no por ello dejan de ser un pobre sustituto cuando se los compara a los amigos.

Y, una vez muerto el amigo, el libro no cesa de dirigirse a los demás: a los jóvenes lectores que, en ese momento, no

podrán comprenderlo, pero también, más allá, a todos los lectores de buena voluntad. «Le hablo al papel como le hablo al primero que me encuentro» (III, 1, pág. 790). Puesto que las palabras pertenecen a todos, uno no puede describirse, es decir, convertir su ser en palabras, sin dirigirse al mismo tiempo a los demás; lo cual quiere decir también que mediante la escritura no podemos dar con un sí mismo aislado de sus relaciones con los demás. Montaigne nos hace saber que ésta es la razón por la cual ha modificado su manera de escribir. En primera instancia, había elegido efectivamente la forma breve, el ensayo corto, muy apropiado para su inclinación: no le gustan las largas exposiciones y prefiere las «piezas descosidas» (II, 10, pág. 413). Pero, al tomar verdadera conciencia de su lector, decide escribir del modo que le resulte más cómodo a este último, y ya no al autor: «Porque el corte tan frecuente de los capítulos, que utilizaba al principio, me parecía romper la atención antes de que ésta naciera, y disolverla [...], me empeñé en hacerlos más largos» (III, 9, pág. 995). Por esta misma razón, Montaigne desprecia a los que quieren dar una impresión de profundidad mostrándose oscuros, y prefiere a Sócrates antes que a ellos pues habla de modo que cualquiera pueda entenderlo. «El habla que me gusta es un habla simple e ingenua (natural), tanto sobre el papel como en la boca» (I, 26, pág. 171); esta simplicidad de lenguaje no es más que un respeto hacia los lectores.

Al volver a pensar, desde esta perspectiva, en su proyecto, el conocimiento de sí mismo, Montaigne añade ahora que éste no se dirige únicamente a él mismo, sino también a todos. Es posible proceder a semejante generalización porque, por muy diferentes que sean los hombres unos de otros, «cada hombre lleva la forma completa de la humana condición» (III, 2, pág. 805). La afirmación es fuerte, aun cuando Montaigne siga, en otros lugares, poniendo en duda la posibilidad de una travesía de lo singular a lo universal. Él mismo, cuando persigue conocerse, no se detiene en el abigarramiento de los acontecimientos, sino que aspi-

ra a captar una identidad subyacente; con ello, el proyecto de los *Essais* supera el de una autobiografía. «No son mis movimientos lo que describo, sino a mí, a mi esencia» (II, 6, pág. 379). Del mismo modo, este proyecto individual no le impide hablar del «hombre en general, de quien busco el conocimiento» (II, 10, pág. 416) o del «estudio que llevo a cabo, cuyo tema es el hombre» (II, 17, pág. 634); muy al contrario, la una conduce al otro: «Esta larga atención que dedico a considerarme me adiestra en el juicio también aceptable de los demás» (III, 13, pág. 1.076). Ya no se produce contradicción entre «pintarse» y «dirigirse a los demás», y Montaigne puede escribir en una única frase: «Debo al público universalmente (completamente) mi retrato» (III, 5, pág. 887). Conocerse mejor permite comunicarse mejor con los demás.

Montaigne no quiere presentar su vida como un ejemplo a seguir, pues no es mejor que las otras; su búsqueda de la verdad, en cambio, sí puede servir a los demás, puesto que de este modo cada cual se ve incitado a conocerse. «No existe una descripción semejante en dificultad como la descripción de sí mismo, ni tampoco en utilidad» (II, 6, pág. 378). Conduce por tanto sus propias investigaciones «no sin deseo de pública instrucción» (II, 18, pág. 665). El conocimiento de sí mismo sirve a la comunicación entre los hombres; recíprocamente, la mejor amistad y el mejor diálogo entre dos hombres están animados por el impulso de conocerse: «La causa de la verdad debería ser la causa común a uno y a otro» (III, 8, pág. 924).

El individuo es pues, a fin de cuentas, universalizable. ¿Cómo reconciliar esta conclusión con aquella otra, a la que parecía llegar Montaigne en sus reflexiones sobre la amistad, a saber, que no hay un más allá del individuo, tal como se encuentra encarnado en la persona del amigo? Ocurre como si la idea de Montaigne (jamás explícitamente formulada) fuera la siguiente: tomados de uno en uno, los hombres se parecen; considerados en su interacción, sus amistades y sus amores, son irreductibles los unos a los

otros. Contrariamente a lo que pensarán todos los Narcisos de los tiempos por venir, no soy yo, en mi identidad propia, quien es absolutamente diferente de todos los otros hombres (hay sin duda permeabilidad entre yo y los demás, entre lo uno y lo universal); sino el otro, es decir, un yo en relación con otro. Diferente, por supuesto, no en su sustancia (desde su propio punto de vista, es a su vez una instancia de la humana condición), sino en su posición respecto a mí: es él quien ha sido mi amigo, y nadie más. El primer individuo eres tú, no yo, pues cada tú presupone un yo, y el individuo sólo existe en relación. Cada *tú* es único, cada *yo* es común. Siempre que se los considere uno a uno, los hombres son similares; pero cuando los vemos en la constelación de sus relaciones, debemos admitir que se vuelven diferentes e irreemplazables: mi madre es esa mujer, mi hijo ese niño; amo a ese individuo, no a otro.

La investigación sobre su propio ser, a la que se entrega Montaigne, reúne estas dos dimensiones del mundo humano. Por una parte, al desdoblarse en sujeto que conoce y objeto a conocer, Montaigne puede encarar su propia persona como si se tratara de otro; el héroe del libro, doble del autor, ocupa en relación a este último una posición tan única como la de su amigo La Boétie, y lo convierte a su vez en un ser único: aquel que intenta conocer al héroe. El *yo* puede convertirse en un fin último, como el *tú* en otros lugares, porque él mismo está atrapado en la red intersubjetiva. Por otra parte, conociendo a un solo individuo, Montaigne descubre al hombre: lejos de constituir un fin último, su persona se convierte en un instrumento para interrogar a la condición humana.

Porfirio, en su comentario a la lógica de Aristóteles, escribió: «Los seres de este tipo son llamados individuos, porque cada uno de ellos se compone de particularidades cuya reunión no podría ser nunca la misma en otro ser» (*Isagoge*, 7, pág. 20). Así es la individualidad sustancial. Montaigne, por su escepticismo y su nominalismo, lleva esta afirmación a su apogeo. Pero, por lo que toca a los

seres humanos, va más allá: todo hombre es un individuo imitable y, sin embargo, cada uno lleva consigo la huella de la condición humana en su conjunto. Es otra individualidad, posicional y ya no sustancial, la que es irreductible: porque es él (para mí), porque soy yo (para él). La Boétie no es único por sí mismo. Es individuo, en este sentido nuevo, porque ocupa, *para mí*, un lugar que nadie más podría pretender. Yo mismo puedo volverme único, a condición de volverme doble, sujeto y objeto. El individuo no es realmente diferente de los demás individuos más que por la relación que establece con ellos. *Yo* es todos los demás y, sin embargo, el otro le resulta irreductible. Así se reconcilian la unicidad del individuo y la universalidad de los hombres.

El pensamiento de Montaigne sobre el hombre, lo he dicho al principio (71), contiene todos los ingredientes constitutivos de la doctrina humanista. Los encontramos reunidos aquí: la autonomía del *yo* del autor, que se compromete deliberadamente en este trabajo de conocimiento, de construcción y de comunicación; la finalidad del *tú* al que nos dirigimos: cada individuo ocupa en relación a mí una posición única, y en la amistad ese otro no conduce a nada más allá de él mismo; y la universalidad de los *ellos*, de todos los hombres, que comparten una misma condición humana. Esta pluralidad de exigencias tiene una razón: que las mismas dimensiones de lo humano son múltiples e irreductibles una a otra. En el mundo objetivo, cada cual es miembro de la misma especie; en el universo intersubjetivo, cada cual ocupa una posición única; y en el cara a cara con uno mismo, cada cual está solo, y es responsable de sus actos. Único y universal, solo y con los demás: ése es el hombre que Montaigne legará a la tradición humanista.

7

La elección de los valores

El diablo pretendía que el precio de la libertad consistiera, primero, en tener que separarse de los demás hombres; Montesquieu, Rousseau y Constant demostraron que no era así. El diablo añadía que el individuo moderno debía renunciar también a su identidad y a cualquier control sobre sí mismo; Montaigne explicó muy bien cómo y por qué podía ser a la vez múltiple y uno. Nos queda la tercera amenaza del diablo, que consiste en decir: al haber preferido la libertad a la sumisión, el hombre moderno ha perdido toda posibilidad de apelar a valores distintos a los puramente individuales. Dios ha muerto, y los ídolos con los cuales se ha intentado reemplazarlo mueren cada vez con una mayor rapidez. Ahora bien, la pérdida de valores comunes implica a su vez nuevos desastres, que no son menores: en un mundo sin valores ni ideales comunes, la sociedad se disuelve o se transforma en una empresa que rigen reglamentos burocráticos y relaciones de fuerza; y el mismo individuo no es más que animal o máquina. Para escaparse de estos peligros, es mejor, por lo tanto, renunciar a la libertad.

Los grandes principios humanistas —autonomía del *yo*, finalidad del *tú* y universalidad de los *ellos*— dependen, con todo, ya lo dije (54), a la vez de una antropología, de una política y de una moral; se refieren al mismo tiempo a ciertas características de la especie y a ciertos valores comunes. La autonomía y la igualdad de derecho constituyen los principales valores políticos y lo esencial del humanismo «pasivo». Ha llegado el momento de examinar de más cerca el humanismo «activo» y, por lo tanto, la moral huma-

nista, y de analizar sus articulaciones. Entiendo esta palabra, «moral», en un sentido amplio, que abarca cualquier referencia a los valores que se sitúe en la esfera del individuo: incluye pues también las cuestiones relativas al amor o la religión, y se opone únicamente a la «antropología» y la «política», pero no a la «ética». Pero, antes de ir más lejos, es preciso observar el lugar que ocupan los valores morales en la doctrina de las otras familias modernas. A ello se consagra pues el presente capítulo.

La posición de los conservadores en materia de moral es relativamente simple: prefieren la heteronomía a la autonomía. Dicho de otro modo, creen en la existencia de valores comunes, determinados por la sociedad en que vivimos. Ser moral significa conformarse a la norma vigente. El origen de esta norma es otra cuestión; ocurre que, en Europa, se encuentra ligada, la mayor parte del tiempo, a la doctrina cristiana. En el mundo de los Evangelios, no basta con conformarse a la ley para convertirse en un ser moral; pero, para los conservadores, basta con conformarse a los preceptos de los Evangelios para merecer el elogio. Bonald no intentará remontarse cada vez a los principios cristianos; le bastará con exaltar la sumisión ciega —lo contrario pues de la autonomía— como la primera de las virtudes. «La represión de la curiosidad, y la sumisión de la razón a la fe, son un medio más eficaz y más general de fijar el espíritu de los hombres y de todos los hombres; por lo tanto, son más convenientes para la sociedad» que la libre investigación (*Théorie*, II, págs. 300-301).

La familia cientificista, lo vimos (43), no debería reservar en principio un lugar para los valores: en un mundo donde todo es necesidad, las palabras «bueno» o «malo» ya no tienen sentido. Si mis movimientos están completamente determinados por mi herencia, mi situación social o mi historia psíquica, ¿cómo podría sentirme orgulloso o, por contra, avergonzarme? No habría en ello ni mérito ni culpa. Ahora bien, los cientificistas no dejan por ello de formular imperativos impregnados de valores, que deben

seguirse tanto más estrictamente cuanto que tienen la pretensión de descansar sobre bases científicas. Como dice Taine, «la ciencia desemboca en la moral sin buscar otra cosa que la verdad» (*Derniers Essais*, pág. 110). Estos valores que la ciencia descubre son forzosamente los mismos para todos, puesto que la ciencia es una. Así, aquellos que, en Francia, preparan el pensamiento cientificista —los materialistas de las Luces, Condorcet, Saint-Simon, Auguste Comte y los positivistas— son también universalistas que sueñan con la institución de un único Estado mundial.

Hay que decir que, cuando esta doctrina cientificista se utiliza como fundamento de una política gubernamental, como en el caso de los Estados totalitarios del siglo XX, experimenta una notable modificación. Esos valores, teóricamente fundados en la ciencia, dejan de ser universales y se convierten en los de un grupo determinado. La transformación es tanto más fácil en el nacionalismo alemán cuanto que éste ha elegido fundarse en el darwinismo social, es decir, en una interpretación simplista de la ley de la «supervivencia del más apto», como lo hemos visto (45). El comunismo soviético profesa en principio un ideal universalista; pero el medio adoptado para alcanzarlo —la lucha despiadada de clases, hasta la eliminación completa de la clase burguesa— anula el contenido de ese ideal y legitima la guerra, que no la paz. En cualquier caso, todos los hombres no son dignos del mismo respeto, ya que algunos de ellos son enemigos; y los enemigos son menos que humanos y merecen ser exterminados.

Por añadidura, las exigencias ideológicas se convierten rápidamente en un mero pretexto para la represión, cuyo único objetivo es el de mantener en el poder al grupo que ha conseguido conquistarlo. De este modo, aquellos Estados que apelaban a la ciencia se dedican en la práctica a apartar a todo espíritu de libre investigación, a toda argumentación que se funde en la mera razón; en su existencia efectiva, se aproximan curiosamente a los regímenes autoritarios que se inspiraban en el conservadurismo, y cultivan

la misma virtud de la sumisión. En un Estado totalitario, se persigue controlar la conformidad a la moral antes que permitir que cada cual se ocupe de ella; en este sentido, se puede decir que la moral se ve reemplazada por la política. En lugar de plantearse cuestiones, el individuo debe someterse a la regla del grupo completo.

Estos dos tipos de elección de valores son relativamente simples y claros. No se puede decir lo mismo de la familia individualista, que conoce numerosas escisiones.

LAS ARTES DE VIVIR INDIVIDUALISTAS

Contrariamente a los miembros de las dos familias precedentes, los individualistas creen en la autonomía del sujeto, pero no hacen que la interacción humana desempeñe un papel particular: cada individuo avanza por su cuenta hacia su ideal. Es por ello por lo que aquí resulta preferible dejar de hablar de «moral», pues ésta implica siempre una regla común, transindividual, y hablar sólo de valores, y designar su codificación como un «arte de vivir». La meditación sobre los valores no conduce, en la óptica de los individualistas, a observar los efectos de la vida común sobre cada uno de los miembros de la sociedad, sino a enseñarles a marchar hacia su mayor desarrollo, hacia el cumplimiento de su propio destino, hacia lo que pueda constituir su felicidad.

Al orientarse hacia la búsqueda de un arte de vivir antes que hacia la de una moral, los individualistas rompen con la larga tradición cristiana y se reconcilian, a menudo, con las concepciones precristianas de griegos y romanos. Hay, por supuesto, muchas maneras de entender la oposición entre moral griega y moral cristiana. Se dice a veces que unos aspiran a la felicidad y los otros al bien; que unos cultivan la perfección de la persona y los otros su relación con Dios; que unos persiguen cumplir la naturaleza, mientras que los otros aspiran a alejarse de ella; que unos respetan

los fines del hombre y los otros sus deberes. Pero, en el presente contexto, la gran diferencia entre las fuentes paganas y las cristianas reside en el papel que atribuyen a la vida en sociedad, aun cuando ese papel se sobrentienda antes que figurar como una parte del programa.

Para los paganos, el ideal es el de una vida buena, es decir, que se inscriba en el lugar correcto en el orden cósmico y natural. Sócrates aspira a la perfección de su alma. ¿En qué consiste esa naturaleza ideal del hombre? Sobre esto, las opiniones son divergentes. Para muchos pensadores antiguos, lo propio del hombre es lo que lo separa de los animales, a saber, sus capacidades racionales y espirituales. La mejor vida es, por tanto, la que permite cultivarlas a placer: la vida contemplativa, que el filósofo vive en su retiro. Algunos autores, sin embargo, como Aristóteles o Cicerón, afirman también que, al ser el hombre un ser social, no puede alcanzar la excelencia sino en la vida activa y en la relación humana más elevada, es decir, en la amistad. «La naturaleza nos ha dado la amistad [...] para permitir que la virtud —que, en el hombre solo, no puede ser perfecta— se asocie con el otro y tienda así hacia la perfección», escribe por ejemplo Cicerón (*De l'amitié*, XXII, pág. 83).

El objetivo es la excelencia del individuo; el medio —condicionado por la naturaleza social del hombre— será la amistad. En un caso como en otro, la relación con el otro no es un objetivo último; como mucho, puede servir como un medio eficaz para alcanzar la virtud. Pero, tanto si elegimos la vida activa (con los demás) como la vida contemplativa (solitaria), el objetivo es siempre la armonía del individuo con el orden natural en el cual se halla instalado. La «virtud» humana está en continuidad con la de los objetos; un guerrero puede ser excelente, como un escudo —con tal que lleven a cabo su función a la perfección y se aproximen a los fines inscritos en su naturaleza esencial.

Para los cristianos, en cambio, el bien coincide con el amor al prójimo (porque todos los hombres son hijos de Dios); por lo tanto, la moral se interpreta aquí como una

benevolencia y una beneficencia, como una capacidad de actuar bien con los demás, y ya no como una única aspiración a una vida buena, sin más especificaciones. El marco de la moral ya no es una relación con la naturaleza, sino la relación entre los hombres. Jesucristo dice que toda la Ley se resume en estos dos mandamientos: amar a Dios, y amar al prójimo como a sí mismo (*Mt*, 22, págs. 37-40). San Pablo añade: amar a Dios no es otra cosa que amar al prójimo; sin el amor de la caridad, la fe resulta insuficiente. Dejando a un lado las tendencias relativamente marginales del misticismo o del elogio de la vida monacal, el cristianismo elige colocarse en el mundo de los intercambios humanos, y «piedad» se vuelve sinónimo de «compasión». La recíproca de esta puesta en equivalencia, ya lo vimos (186), es que no amamos a los seres humanos por sí mismos, sino en tanto que son una vía que conduce hacia Dios.

El «prójimo», debemos recordarlo también, no es el próximo: el cristiano no ama solamente a sus parientes o a sus conciudadanos, sino a todos, inclusive los extranjeros, los enemigos y los seres venidos a menos; su amor no individualiza; es, como se dice a veces, *agapê*, y ya no *philia*. La diferencia entre moral cristiana y moral griega reside menos en el contenido de tal o cual proposición que en el lugar que éstas ocupan en una estructura de conjunto. Los griegos conocen también la filantropía, o amor universal, e incluso la xenofilia, o amor a los extranjeros, y no solamente el amor a los amigos; pero la exigencia moral como tal se orienta de un modo distinto, a saber, hacia la perfección, entendida como realización del ser. Y es que, cuando piensan en la sociabilidad humana, reservan para el individuo y sus semejantes un solo y mismo lugar. En la tradición cristiana, por contra, ya no se trata de una cuestión de excelencia personal, a la que se accedería eventualmente por la amistad; ya no se puede hablar aquí de una vida buena en sí, pues, por definición, el bien depende de la benevolencia con los demás. Esta nueva necesidad de los otros para el sí mismo se funda en el lugar excepcional que se atribuye

a Cristo, que no es simplemente nuestro semejante: debe morir en la cruz para que todos los demás puedan salvarse; esos otros no se identifican con él pero se aprovechan de su sacrificio. Al imitar a Cristo, no nos confundimos con el prójimo, ni nos contentamos con afirmar nuestra común humanidad; hacemos por ese prójimo lo que él no puede hacer, le resultamos complementarios y por tanto indispensables. Es en este sentido que la dimensión intersubjetiva ocupa en los cristianos un lugar decisivo.

Los griegos quieren vivir conforme a la naturaleza para alcanzar así la felicidad, que es al mismo tiempo el bien. Los cristianos piensan que la naturaleza es mala (es lo que expresa la doctrina del pecado original), y que, en lugar de aspirar a conformarse a ella, hay que someterla; el ideal es distinto, incluso opuesto a la naturaleza (es la ley). Y la misma búsqueda del bien debería hacer feliz al buen cristiano.

Ciertas virtudes griegas dejan pues de serlo en la óptica cristiana. Si la perfección de mi ser es mi fin último, puedo alcanzarlo siendo más fuerte que los demás: Aquiles es admirable. Pero, desde el punto de vista cristiano, probablemente no sea más que orgulloso. Encontraremos estos conflictos en la Edad Media, cuando, por ejemplo, la ideología cristiana querrá utilizar los relatos caballerescos para sus propios fines: si se trata de conseguir el santo Grial, es decir, una reliquia cristiana, los valientes combatientes dejan de ser los más apreciados. Para los griegos, el valor es una virtud en sí mismo; para los cristianos, sólo lo es cuando está al servicio de Dios y de los hombres.

Al no tener un lugar particular para la sociabilidad, los individualistas pueden pues restablecer más fácilmente las tendencias éticas de los Antiguos (Mill, el elocuente portavoz del utilitarismo, apela de buen grado a Epicuro). Como ellos, para alcanzar la plenitud y la felicidad, buscan descubrir su propia naturaleza y conformarse a ella. Pero al mismo tiempo se separan de ella; la gran diferencia es que los individualistas modernos optaron al mismo tiempo por

la autonomía. Mientras que los griegos poseen una imagen del cosmos, que forma parte de la norma social, los individualistas renuncian a utilizar una representación común, y se contentan con buscar, cada uno a su manera, su propia naturaleza. Rechazan pues doblemente la sociabilidad: a la vez en el contenido de su elección, el de la vida buena antes que el de la benevolencia (como los griegos antes que como los cristianos); y en su forma, puesto que cada uno elige libremente la vida que le conviene (como los Modernos antes que como los Antiguos). En una sociedad sin normas comunes, la aspiración a la vida buena (la de los Antiguos) se transforma en un culto a la autenticidad (moderna). Que cada cual haga lo que le convenga: ésa es la consigna individualista, de la que una de las primeras formulaciones se encuentra en Théophile de Viau, al principio del siglo XVII (como lo recuerda Gouhier):

> Apruebo que cada cual siga en todo a su natura;
> Su imperio es agradable y su ley no es dura.
> ...
> Nunca mi juicio encontrará censurable
> A aquel que se atiene a lo que encuentra amable.
>
> (*Satire première*, 1620)

En el interior de este marco general, común a los individualistas, subsiste una gran variedad de opciones. Recordaré ahora algunos ejemplos significativos.

Sabiduría de Montaigne

Por algunos aspectos de su pensamiento, Montaigne pertenece a la tradición humanista; por otros, prepara el advenimiento del individualismo. Podemos sostener que su antropología es fundamentalmente humanista. Cree en la indeterminación de la naturaleza humana, que será orientada por las costumbres pero también por la «libertad

voluntaria» del sujeto. Sabe que esta naturaleza es sociable. Y, finalmente, no olvida que todos los hombres pertenecen a una misma especie, y que esta pertenencia pesa más que la determinación nacional, aunque ésta no sea en absoluto despreciable; sabe que las diferencias de clase se anulan frente a la común humanidad. Un ser humano cualquiera representa tan bien a la humanidad como cualquier otro. «Un pequeño hombre es un hombre entero, igual que uno grande» (I, 20, pág. 96). «Las almas de los emperadores y las de los zapateros remendones son arrojadas al mismo molde» (II, 12, pág. 476). «Los machos y las hembras son arrojados al mismo molde; salvo por la institución y el uso, la diferencia entre ambos no es grande» (III, 5, pág. 897). Hay en estas frases un potencial revolucionario que Montaigne no explota; pero no por ello deja de afirmar la universalidad humana.

La visión moral de Montaigne, aun cuando se encuentre emparentada con la de los humanistas, se separa no obstante de ella por su estructura de conjunto. Lo que lo aproxima a los otros humanistas es su preferencia por nuestras acciones libres antes que por aquellas que deciden las leyes naturales o humanas (autonomía del *yo*); así, su interpretación de la amistad como fin último no requiere ninguna justificación (finalidad del *tú*). Lo que lo aleja de ellos es que su pensamiento ético no se sitúa al servicio del bien, sino de la felicidad, y que, como los sabios antiguos, no se coloca en la óptica de la benevolencia, sino en la de la vida buena. La vía de la sabiduría, en Montaigne, prescinde de cualquier referencia específica a los demás. Conduce al individuo a seguir su destino en la tierra, que es simplemente el de ser. El objetivo de la vida sabia, podríamos decir, es en este caso hacer desaparecer la diferencia entre objetivo y medios; se trata de encontrar el sentido de las acciones humanas en esas mismas acciones.

Más exactamente, Montaigne sabe muy bien que un gran número de objetos está destinado a ser utilizado como instrumento, y que ocurre lo mismo con numerosas activi-

dades humanas. No se hace justicia por el placer de hacerlo, sino para confundir a los culpables y proteger a las víctimas; el médico, al ejercer su oficio, no persigue su propio placer, sino el alivio del enfermo. Los saberes son útiles; pero Montaigne no aspira al saber. Lo que busca es la sabiduría, es decir, un estado por el que se accede a la felicidad a pesar de la propia imperfección; y, en ese dominio, el objetivo de la acción reside en la misma acción. El conocimiento de sí mismo, una actividad a la que Montaigne dedicará su vida, no tiene un fin que lo trascienda. Es cierto que, como acabamos de verlo (225), es a través de él mismo como Montaigne aspira a conocer al hombre, pero porque cada individuo es ya completamente el hombre; la universalidad está en el objeto antes de estar en la acción que apunta hacia él. La misma amistad se interpreta según el mismo modelo: el movimiento que me lleva hacia otro no apunta a nada más allá de ese otro. La amistad no constituye el objetivo de la vida; más bien, en la mejor amistad se vive sin objetivo más allá de ella —como se debería hacer en el resto de la vida—. La amistad es la parte más bella de la existencia; sería una pena pasar al lado de ella; por ello servir al *tú* no constituye una obligación para el *yo*.

Ciertas acciones y ciertos objetos encuentran su fin fuera de sí mismos; pero la vida como tal no tiene otro objetivo que ella misma. «La utilidad de vivir no está en el espacio, está en el uso» (I, 20, pág. 95). La vida «debe ser para ella misma su objetivo» (III, 12, pág. 1.052). Vivir «no es solamente la más fundamental, sino también la más ilustre de vuestras ocupaciones. [...] Nuestra gran y gloriosa obra maestra es vivir a propósito» (III, 13, pág. 1.108). El sabio procurará alcanzar esa intransitividad, ese rechazo de la instrumentalización, en cada una de sus acciones. «Me paseo para pasearme» (III, 9, pág. 977). «Cuando bailo, bailo; cuando duermo, duermo» (III, 13, pág. 1.107). «Alejandro decía que el fin de su trabajo era trabajar» (pág. 1.112).

La vida humana se desarrolla en el tiempo; renunciar a la búsqueda de su fin fuera de ella misma conduce a acep-

tar vivir en el presente. Montaigne ha aprendido de Séneca y de Horacio que los que se proyectan sin cesar en el porvenir están condenados a la frustración perpetua, mientras que los que saben habitar el presente son afortunados. No hay que pelearse con la gente próxima mientras viva, y sólo hay que apreciarla después de su muerte; no hay que pensar en pasar el tiempo, como si la verdadera vida fuera a empezar más adelante: es ahora o nunca. Ciertamente, es imposible purgar completamente nuestra conciencia del pensamiento de un antes y un después de cada cosa; pero podemos encontrar la alegría en el presente, antes que empujarla hacia un más allá inaccesible. Igualmente, cada acción contiene potencialmente al hombre en su integridad. «Cada parcela y cada ocupación del hombre lo acusan y lo muestran igual que otra» (I, 50, pág. 303). Y si verdaderamente tuviera que elegir, Montaigne preferiría la vida corriente a la vida excepcional de los grandes de este mundo. «Las más bellas vidas son, a mi entender, aquellas que se adhieren al modelo común y humano, con orden pero sin milagro y sin extravagancia» (III, 13, pág. 1.116).

Como la humanidad completa puede encarnarse en cualquier ser, y en cualquier acción, Montaigne nos enseña que debemos contentarnos con la suerte que nos ha tocado, sin intentar modificarla: del mismo modo que su rechazo a fundar los valores en la naturaleza lo conducía al conservadurismo (atenerse a la ley del país en que uno ha nacido), su estimación por todas las facetas de una existencia lo empuja a aceptar la vida tal como es antes que a intentar mejorarla. «Todas las acciones —dice la filosofía— sientan igualmente bien y honran igualmente al sabio» (III, 3, pág. 1.110): hay que aprender a gozar de sí mismo, allí donde uno se encuentre, tal como uno sea. «Amo la vida y la cultivo tal como Dios quiso concedérnosla» (pág. 1.113). El arte de vivir al que aspira en este caso Montaigne es lo contrario de cualquier programa de acción colectiva, de toda militancia: la sabiduría consiste en alegrarse de la vida tal como venga. Es en este sentido que hay que comprender el

antiguo precepto de conformarse a la propia naturaleza. Esta aceptación de uno mismo y del mundo es la culminación de la sabiduría. «Es una absoluta perfección, y como divina, el saber gozar lealmente del propio ser» (pág. 1.115) —un ser que él mismo lo es todo, salvo perfecto—. No es la purificación del sí mismo sino su realización lo que conduce a la felicidad. «Estoy hecho de tal modo que amo tanto ser feliz como ser sabio» (III, 10, pág. 1.024). El deber y la inclinación no deben tomar una dirección contraria. «Favorécete; cree que amas lo mejor» (III, 12, pág. 1.050). Aquí libertad y naturaleza se han reconciliado.

Por todas estas elecciones, Montaigne se aproxima a la concepción antigua de la sabiduría. Sin embargo, al mismo tiempo, se separa de ella: precisamente, por el hecho de que elige una vía que, aunque conocida en la historia, no es del todo la de su sociedad. Antes que contentarse con ser un cristiano devoto, como lo quiere la costumbre de su tiempo y de su país, Montaigne divide su vida en dos partes: sus rodillas se doblan, sus acciones públicas son conformes a la costumbre; pero su razón y su juicio permanecen libres, y elige para sí un arte de vivir que le conviene personalmente, sin preocuparse de imponérselo a los demás. Lo que quiere decir que, al optar por la autonomía y decidir vivir según unos principios que ha adoptado libremente, Montaigne es un Moderno; y, más exactamente, quiere decir que prepara esa actitud individualista que consiste en elegir en la historia un ideal que no es forzosamente el de sus contemporáneos: decido volverme budista, o confucianista, o animista, o, por qué no, cristiano.

Montaigne también es moderno porque no considera la distancia entre lo ideal y lo real como una maldición. Quiere ser un hombre que busca, y no lamenta no ser el que ya ha encontrado. En filosofía, es sabido, distribuye a los pensadores en tres grupos: los que saben dónde está la verdad, los que han renunciado a buscarla y los que, finalmente, persiguen obstinadamente esa búsqueda; Montaigne se alinea entre estos últimos, prefiriendo así la imperfección a la per-

fección: escribe «no para establecer la verdad, sino para buscarla» (I, 56, pág. 317). No se debe culpar a los hombres por fallar en su búsqueda de la verdad, sino por renunciar a ella. «La agitación y la caza son propias de nuestra presa: no tiene excusa realizarlas mal e impertinentemente. Si fallamos con la presa, es otra cosa, pues hemos nacido para buscar la verdad; poseerla pertenece a un mayor poder.» Como dirá Lessing dos siglos más tarde, la posesión de la verdad conviene a Dios; su mera búsqueda, al hombre. Al colocarse en una óptica simplemente humana, Montaigne puede concluir: «El mundo no es más que una escuela de inquisición» (III, 8, pág. 928), de investigación y de estudios; el éxito está presente desde que se produce el intento.

Lo mismo ocurre con la felicidad. Montaigne ha decidido aceptar la condición humana en su misma imperfección, y encontrar una razón de satisfacción en la imposibilidad de alcanzar una satisfacción completa. «Pues no hay satisfacción allá abajo más que para las almas, ya sean brutales o divinas» (III, 9, pág. 987). Aristóteles decía que sólo los dioses y los animales podían vivir aisladamente; como si sobrentendiera que la vida común no podía ser perfecta; Montaigne transfiere esta imposibilidad a cualquier aspiración a la felicidad completa. Pero eso es lo propio del hombre: «La vida es un movimiento material y corporal, una acción imperfecta por su propia esencia, y desajustada; me dispongo a servirla en consecuencia» (pág. 988). Ser sabio y feliz no significa que se haya alcanzado la plenitud, sino que se ha aceptado vivir en la incompletud y en la finitud. Quisiera, concluye Montaigne, que «la muerte me encontrara plantando mis coles, pero descuidado de ella, y todavía más de mi jardín imperfecto» (I, 20, pág. 89).

Honradez de La Rochefoucauld

Un centenar de años después de Montaigne, La Rochefoucauld enunciará otra versión de la moral indivi-

dualista. Entiende que, por lo que toca al pueblo, basta con la obediencia a las normas corrientes. Pero para la gente honrada, o la gente de elite, de la que forma parte La Rochefoucauld, la exigencia es distinta: es la conformidad a uno mismo lo que es deseable, y no a las expectativas de los demás o a las normas reinantes. En sus *Reflexiones* (especialmente en I, III y XIII), La Rochefoucauld insistirá en los dos tiempos de esta exigencia: crítica del conformismo social (de lo «falso») y defensa de la fidelidad a uno mismo (de lo «verdadero») implican una pluralidad de maneras de vivir igualmente aceptables, pluralidad que se halla anclada a su vez en la pluralidad de los mismos hombres. Demasiado a menudo se olvida esta vertiente positiva de su reflexión; merece que la recordemos aquí.

«No hay copia buena», declara La Rochefoucauld (*Réflexions,* III): ese adjetivo no puede aplicarse nunca a ese sustantivo; lo que es bueno implica la fidelidad a uno mismo, y no a otro; «la imitación es siempre desafortunada» (MS 43). Ahora bien, la gente común intenta imitar: «Despreciamos los propios bienes por bienes extranjeros, que habitualmente no nos convienen» (*Réflexions,* III). Esos imitadores se condenan a ser falsos y, o bien engañan a sabiendas a los demás, o bien padecen su propio engaño. Sin embargo, la verdad respecto a uno es más importante que la conformidad a la virtud: se es falso «con la idea de darse a valer mediante cualidades que son buenas de por sí, pero que no nos convienen»; así se comportan los que no saben «discernir lo que es bueno en general de lo que nos es propio» (XIII).

La regla fundamental de la vida buena se convierte en la verdad en relación a uno mismo (MS 49), una interpretación moderna de lo que los estoicos (Panecio) llamaban vivir conforme a las disposiciones de las que nos ha dotado la naturaleza. «Que cada cual estime exactamente lo que está bien para él, que regule su propia inclinación, y que no busque si le conviene actuar como corresponde a otros hacerlo: la conducta más conveniente para cada uno es la

suya propia» (Cicéron, *Traité des devoirs*, XXI, pág. 113). La Rochefoucauld emplea el término «verdad» en un sentido compatible con el de «pluralidad»: no se trata de una verdad (o de un valor) objetivo y absoluto, sino mucho más bien de una adecuación entre lo que somos y lo que hacemos. La gente es verdadera «en tanto que es verdaderamente lo que es», cada cual según su oficio y sus inclinaciones. Por ello, «un sujeto puede tener varias verdades» (*Réflexions*, I), y un solo ser puede mostrar, en su persona, varias facetas y, por lo tanto, realizarse eventualmente en varios personajes; para cada uno de ellos se mantendrá la misma exigencia de adecuación a uno mismo.

Recíprocamente, varios seres pueden aspirar a la verdad de una misma cualidad, es decir, a su expresión óptima; como las vías de acceso son múltiples, sus identidades, aunque distintas, serán de «una igual verdad». Y es que «no hay ninguna regla general para los tonos y las maneras» (III); y cada cual debe contentarse con seguir su propio natural. «Lo que conviene por encima de todo, afirmaba ya Cicerón, es estar de acuerdo consigo mismo por lo que respecta a la conducta y los propósitos propios» (XXXIV, pág. 125): el individualismo de La Rochefoucauld se enraíza en la doctrina de los estoicos, al tiempo que la modifica con el sentido de la pluralidad. Pasamos de este modo de una moral del deber (hay que obrar así porque ésa es la ley) a una ética de la autenticidad (hay que obrar así para ser fiel a uno mismo, para hacer que se cumpla la propia naturaleza individual). Al mismo tiempo, vislumbramos la posibilidad de convertir la aristocracia hereditaria en una aristocracia del espíritu (el «hombre honrado»). Existe pues un sí mismo más auténtico que los papeles sociales con los que nos identificamos habitualmente; nos incumbe buscarlo y, al encontrarlo, conformarnos a él (reconocemos aquí los primeros pasos de un modo de proceder que se volverá familiar para los Modernos).

La Rochefoucauld es ciertamente un moralista, en el sentido de conocedor y analista de las costumbres y las

pasiones que desgarran el corazón humano; sin embargo, cuando pasa a enunciar recomendaciones positivas concernientes a nuestra conducta, no es una moral lo que formula, sino más bien una retórica (o, como diríamos hoy, una estética). La benevolencia no ocupa en este caso ningún lugar particular. Es en la tradición retórica donde La Rochefoucauld encuentra sus preceptos, al transponer las reglas de escritura en código de vida; en esa tradición retórica que los moralistas (en el sentido corriente del término) han considerado siempre sospechosa. ¿Acaso no se propone enseñarnos a servir, con la mayor eficacia posible, a cualquier tesis, justa o injusta? ¿Acaso no nos enseña que no hay una belleza única, sino tantas bellezas como sujetos, y que el arte del escritor consiste en encontrar la que conviene a cada uno de ellos?

Ahora bien, La Rochefoucauld defiende, a su vez, la *conveniencia*, noción clave de la doctrina retórica, como la palabra maestra del código de nuestra conducta: hay que buscar siempre lo que le convenga a cada cual, en lugar de adherir las mismas exigencias sobre todos los sujetos; la conveniencia es lo contrario del conformismo. «Hay un aire que conviene a la figura y a los talentos de cada persona», «lo que conviene a algunos no conviene a todo el mundo». La misma exigencia se transportará al interior de la vida individual: no poseemos una identidad única; debemos adaptarnos a las circunstancias. No se anda del mismo modo «en cabeza de un regimiento que en un paseo». A cada estado le convienen tonos, maneras y sentimientos diferentes; cada oficio, cada casa, tienen bellezas que les son propias. Los otros términos que utiliza La Rochefoucauld para describir la conducta ideal van todos en la misma dirección: debemos buscar el *acuerdo* de nuestros distintos ingredientes (III), una *proporción* entre ellos (XIII; M 207), una *armonía* entre palabras y pensamientos, tonos y sentimientos, maneras y figura (*Réflexions*, III).

En la guerra de todos contra todos, en la rivalidad de los amores propios, cada cual se encuentra fundamental-

mente solo. En el conformismo social, en la hipocresía que nos hace disfrazar nuestros vicios, el individuo se somete a la muchedumbre. El hombre honrado, por su parte, no está solo ni con todos: ha optado por una compañía restringida y elegida, la de algunas otras gentes honradas. Las actividades más apreciadas son pues actividades sociales — pero no cualquiera de ellas; en su *Autoportrait*, La Rochefoucauld sólo menciona dos: «Siento una extrema satisfacción cuando leo junto a una persona aguda» (pág. 167) y «la conversación de la gente honrada es uno de los placeres que más me conmueve» (pág. 166).

Por lo demás, estas dos actividades pasan fácilmente de una a otra: la lectura en común proporciona la materia para nuevas conversaciones agradables, las cuales a su vez pueden desembocar en la producción de nuevas lecturas. Fue así como se crearon las mismas *Maximes*, en el salón de Madame de Sablé, primero como un acertijo entre gente honrada —la ama de casa, el mismo La Rochefoucauld, su amigo Jacques Esprit y, a veces, algunos otros—; luego como un texto que circula de carta en carta y sirve así de pretexto para nuevas conversaciones al calor de la lumbre, y para nuevos comentarios. Cada uno de los amigos no produce solamente máximas a su vez, sino que aporta también mejoras a las de los demás, de forma que puede verse en ello una verdadera obra colectiva: el compañero suscita las máximas con su espera, rectifica luego su forma, y sólo su definitiva aprobación hace de ellas un objeto de circulación pública. «Las sentencias sólo son sentencias cuando las habéis aprobado», escribe La Rochefoucauld a la marquesa de Sablé (17-8-1663). Hablar y escuchar, leer y escribir, ser gente honrada, son las actividades superiores a las que uno pueda entregarse.

Resulta posible, entre la gente de elite, cuidar de la propia vanidad sin herir la del otro, reconciliar la intransigencia de cada amor propio con la existencia de otros amores propios similares, fuera de uno mismo. Las condiciones requeridas para la buena marcha del «trato con la gente

honrada» incluyen en primer lugar la confianza recíproca entre los participantes, lo cual no quiere decir que cada uno deba entregarse completamente al otro ni exigir de él una confianza total; se trata, más bien, de que no hay por qué temer que un propósito que se nos escapa pueda ser utilizado con mala intención. Por otra parte, esa vida en común no debe percibirse como una obligación; «es preciso que cada cual conserve su libertad: debemos vernos, o no vernos, sin sujeción». Lo que es esencial es obrar en vistas a un mismo fin: «Contribuir, tanto como podamos, a la diversión de las personas con las cuales queremos vivir», ayudar «al placer de la sociedad» (*Réflexions*, II); y en una carta, La Rochefoucauld recomienda a su amigo «ocuparse, si es posible, de lo que más divierta» (es cierto que añade inmediatamente: «Estos consejos son mucho más fáciles de dar que de seguir»; al conde de Guitaut, 19-11-1666). Vemos cómo, a partir de la misma condena de nuestras falsas virtudes por parte de Pascal y los jansenistas, La Rochefoucauld desemboca en un resultado opuesto: lejos de censurar el espíritu de diversión, una etiqueta bajo la cual Pascal estigmatizaba cualquier tipo de vida social, La Rochefoucauld quiere contribuir a su perfeccionamiento.

Más que a un educador, La Rochefoucauld nos recuerda a un artista cuyo material sería el mismo ser humano. «Hay que intentar conocer [el aire] que nos es natural, no salir de él, y perfeccionarlo tanto como nos sea posible.» Como ya lo recomendaban los estoicos, el hombre honrado trabaja su ser al modo de un escultor que persiguiera liberar las formas contenidas en un bloque de mármol y extraer la verdad de la materia. Una vida buena es aquella que hemos sabido convertir en una obra bien ejecutada. O también, sin indignarse en absoluto por el hecho de que estemos todos enfrascados en una gran representación teatral, el hombre honrado decide intervenir, como un director de escenografía, en el desarrollo de la «comedia humana», para volverla más armoniosa y más graciosa. Cada actor debe encontrar el empleo que le convenga, y acomo-

darse a él; toda la compañía debe progresar, poco a poco, hacia una mayor cohesión. El teatro, que Pascal consideraba como la peor amenaza para el hombre virtuoso, se convierte en el mismo medio de comprender la vida del hombre y el curso del mundo. La Rochefoucauld se encuentra aquí en las antípodas de los jansenistas: tiene, como ellos, una visión negra de la naturaleza humana, pero su pesimismo no es desesperado, y el pintor más cruel del corazón humano puede legarnos un arte de vivir.

La Rochefoucauld comparte con los humanistas una cierta fe en la capacidad del individuo de formarse a sí mismo y, por lo tanto, en una cierta autonomía del *yo*; pero ese rasgo es común a los humanistas y a los individualistas. Es cierto que sólo reserva ese privilegio para algunos; sin embargo, en este punto, la diferencia entre él y los humanistas demócratas es tan sólo cuantitativa. Lo que los separa más profundamente es primero una hipótesis antropológica: piensa que el interés egoísta y el amor propio rigen por completo nuestros actos, y relega las normas sociales al papel de remedio tardío (e hipócrita), aportado al reino primero de los apetitos individuales. En cuanto a su moral, el *tú* no desempeña ningún papel particular: ni hablar de convertirlo en objetivo último de mis acciones.

Estetismo de Baudelaire

Bajo el Antiguo Régimen, el poder espiritual se deriva supuestamente de la Iglesia, aun cuando en la práctica las autoridades civiles puedan actuar a su antojo. Desde mediados del siglo XVIII, otro grupo social, los hombres de letras, aspira a reemplazar a los sacerdotes en esta función, aspira a lo que Paul Bénichou ha llamado la «consagración del escritor». El día después de la Revolución, el sueño puede parecer al alcance de la mano, pues la Iglesia cristiana ha perdido sus prerrogativas. Tras la caída del imperio napoleónico, que no había permitido a los hombres de letras

acercarse al poder, una primera generación de escritores —Hugo, Michelet, Lamartine— pueden intentar erigirse en maestros espirituales de sus contemporáneos. Los valores que defienden no son nuevos; lo que ha cambiado es el lugar desde el cual se afirman.

Sin embargo, el desencanto persigue de cerca al sueño. Los poetas y pensadores que querían hacerse con el poder espiritual deben rendirse a la evidencia: el cambio que acaba de producirse es aún más radical de lo que se esperaban. No solamente el antiguo actor —la Iglesia— ha sido despedido, sino que ya no se interpreta tampoco la misma obra; y en el nuevo drama ya no hay un papel para un detentor del poder espiritual, distinto e independiente de la nación. No son tanto los valores llamados humanitarios lo que se pone en entredicho —los hombres políticos no dejarán de apelar a ellos—, sino el derecho de los hombres de letras a reivindicar su control. Se produce entonces un vuelco en el pensamiento de la nueva generación de poetas, la de Baudelaire. Sus antecesores pretendían que el arte debía reinar sobre la vida pública. «Cuando los pueblos carecen de fe, exclama Victor Hugo, necesitan arte. A falta de profetas, el poeta» («Notes explicatives des *Voix intérieures*», pág. 484). Al percibir que esta pretensión es vana, sus sucesores renuncian a la jerarquía externa y eligen la subversión del interior: hay que reemplazar los valores éticos por valores estéticos, afirman sin preocuparse demasiado en saber si la muchedumbre seguirá su ejemplo. Esta elección es la que puede denominarse «estetismo».

La sustitución adopta dos formas principales, y ambas las encontramos ya en Baudelaire. Éste conserva todavía la amargura del fracaso del proyecto precedente y se lamenta de un «mundo donde la acción no es la hermana del sueño» (*Le reniement de saint Pierre*, I, pág. 122). Se conforma, con todo, a ese proyecto al hacer, por un lado, el elogio de la vida transformada en obra de arte, y al considerar, por otro, la producción de obras de arte como la coronación de una vida.

Pedirle a una vida el ser bella antes que buena es la moral de aquel al que, en tiempos de Baudelaire, se le llama *dandy*. «Esos seres no pueden adoptar otro estado que el de cultivar la idea de lo bello en su persona, o que el de satisfacer sus pasiones por sentir y por pensar» (*Le peintre*, II, págs. 709-710). La forma primera de este culto es la admiración incondicional de la belleza física. Así, Baudelaire afirma:

Que la belleza del cuerpo es un sublime don
Que de toda infamia arranca el perdón.
(*Allégorie*, I, pág. 116)

Como los otros individualistas, Baudelaire parece reconciliarse, por encima de las tradiciones cristianas, con los valores paganos: para él, como para Platón, lo Bello es necesariamente solidario del Bien. Pero este acuerdo de superficie esconde una diferencia mayor: para Platón, la belleza del cuerpo es un índice probable de la virtud, pero no se exige su presencia; como prueba, la fealdad de Sócrates. Para Baudelaire, por contra, la belleza coexiste con la infamia, pero pesa más que ella; se trata, además, de un elogio del arte (de la apariencia), y no de la naturaleza. La jerarquía platónica se coloca aquí patas arriba. Ahora bien, es toda la persona del *dandy*, y no sólo su cuerpo, lo que debe someterse a ese ideal estético; cualquier otra exigencia se debe rechazar como insignificante, ya sea porque lo bello produce automáticamente un bien superior, o porque sirve de excusa para el mal.

Que vengas del cielo o del infierno, qué importa,
¡Oh Belleza!, ¡monstruo enorme, pavoroso e ingenuo!
...
De Satán o de Dios, ¿qué importa? Ángel o Sirena,
¿Qué importa, si vuelves —¡hada de ojos de terciopelo,
Ritmo, perfume, resplandor, oh mi única reina!—
El universo menos horrible y los instantes menos pesados?
(*Hymne à la beauté*, I, pág. 25)

La calidad de la experiencia es más importante para el *dandy* que cualquier otra consideración: «¿Qué le importa la condena eterna a quien ha encontrado en un segundo lo infinito del goce?» (*Le mauvais vitrier*, I, pág. 287).

No son únicamente los poetas quienes piden que lo bello reemplace y someta al bien. Ernest Renan es sabio y filósofo. Con todo, escribe en 1854: «Concibo igualmente para el porvenir que la palabra "moral" se vuelva impropia y se sustituya por otra. Para mi uso particular, la reemplazo preferentemente por la palabra "estética". Ante una acción, me pregunto más bien si es bella o fea, antes que si es buena o mala» (*Le désert et le Soudan*, pág. 542). Pero ya en su primera obra, redactada en 1848, declara: «"Sé bello, y haz entonces a cada instante lo que tu corazón te inspire", he aquí toda la moral. Todas las demás reglas son falibles y engañosas en su forma absoluta» (*L'avenir de la science*, pág. 871). Hacer el bien es pues comportarse como un artista, ya que la acción obedece a la exigencia estética de coherencia más que a la exigencia moral de conformidad. «Para mí, declaro que, cuando hago el bien, [...] realizo un acto tan independiente y tan espontáneo como el del artista que extrae la belleza del fondo de su alma para realizarla afuera [...]. El hombre virtuoso es un artista que realiza lo bello en la vida humana, como el escultor lo realiza en el mármol, y el músico mediante sonidos» (pág. 1.011). Si el criterio inmanente de lo bello (la armonía de las partes de un ser o de una vida) se coloca en el lugar del criterio trascendente del bien, la estética reemplaza a la ética. Al participar del impulso que quiere emancipar a la estética de toda tutela moral, religiosa o política, el estetismo, surgido del movimiento del arte por el arte, desemboca en una nueva unión de esos dominios, pero esta vez bajo la dominación de lo bello.

La otra variante del estetismo consiste en afirmar que es el artista profesional quien lleva a cabo la acción más noble que pueda existir, a saber, la creación de un libro, de un cuadro, de una composición musical. La oración del poeta

se convierte entonces en ésta: «¡Dios Señor mío! ¡Concédeme la gracia de producir unos cuantos bellos versos que me demuestren a mí mismo que no soy el último de los hombres, que no soy inferior a los que desprecio!» (Baudelaire, *À une heure du matin*, I, pág. 288). La producción del arte se convierte así en una redención de la vida; ninguna acción es superior a ésta. Es por eso que Dios reserva para el poeta un lugar en las inmediaciones más próximas a su trono. Ahora bien, como todo el mundo no es poeta, se sigue que existen dos pesos, o dos medidas: una moral para los artistas y otra para la gente común. «Existen varias morales. Tenemos la moral positiva y práctica a la que todos debemos obedecer. Pero existe también la moral de las artes. Ésta es completamente distinta [...]. Hay también varios tipos de *Libertad*. Hay una Libertad para el Genio, y hay una libertad muy restringida para los bribonzuelos» (*Notes pour mon avocat*, I, pág. 194).

Como en el caso de La Rochefoucauld, el mundo se divide entre gente de calidad y gente corriente. Hay dos morales, y dos solamente: la tradicional, que se impone desde afuera, y la que practica el individuo superior y que consiste en producir lo bello. Es exactamente en este punto donde el amigo de Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, que lo había defendido el día del proceso a *Las flores del mal*, se separa de él: «No creemos que el Arte sea el objetivo principal de la vida, ni que la estética deba gobernar el mundo algún día» (Baudelaire, *Marginalia*, II, pág. 342).

Lo cual no impedirá que la posterioridad de Baudelaire se comprometa igualmente con esta segunda vía, ni que sea numerosa. Mallarmé no comparte, por lo que toca al papel de la poesía en la vida pública, las ilusiones de su predecesor, ni tampoco, por tanto, sus decepciones: «La necedad de un poeta moderno ha llegado al punto de desconsolarlo porque *la Acción no fuera la hermana del Sueño*», escribe a Cazalis (3-6-1863). Pero no por ello es menos autor de la célebre fórmula: «Todo lo que existe en el mundo existe para desembocar en un libro» (*Le livre, instrument spirituel,*

pág. 378). Y Marcel Proust, que pone en duda el *dandysmo* de Oscar Wilde —esa tentativa de imponerle a la vida los criterios del arte—, apela, por su parte, a la variante elegida por Mallarmé: «La verdadera vida, la vida finalmente descubierta y esclarecida, la única vida por consiguiente plenamente vivida, es la literatura. [...] La verdad suprema de la vida está en el arte» (*Le temps retrouvé*, págs. 474 y 481).

¿Por qué el estetismo es extranjero al humanismo? Ante todo, porque la relación con el otro y, con más razón, la finalidad del *tú*, no desempeñan en él un papel significativo. El estetismo puede rechazar o no la universalidad de los *ellos* (eso hace en Baudelaire), pero en ningún caso reserva un lugar específico para la sociabilidad humana; consecuentemente, sólo constituye como valores a las cualidades del *yo*. La doctrina humanista no afirma ni pone en duda la existencia de un acuerdo último entre ética y estética; pero prohíbe interpretar la ética como una mera traducción de exigencias estéticas, pues, para ella, toda la ética depende del mundo intersubjetivo.

8

Una moral hecha para la humanidad

Podemos encarar ahora la moral humanista en sí. Para examinarla, me propongo evocar sucesivamente el pensamiento de dos de sus mayores representantes en Francia, Rousseau y Constant.

Rousseau piensa que la moral humanista debe oponerse simultáneamente a dos actitudes: la destrucción de los valores comunes, tal como hemos podido observarla en aquellos que he denominado como individualistas; y su sometimiento al dogma, aunque éste pudiera provenir de la voluntad divina, como lo piden los conservadores. El hombre es «un ser sociable que necesita una moral hecha para la humanidad» (*Lettre à Beaumont*, pág. 969). Rousseau se encuentra pues obligado a apartarse al mismo tiempo de dos pensamientos que se oponen entre sí. Pero antes de poder observar su manera de hacerlo, hay que recordar cómo se sitúa su reflexión moral respecto a sus meditaciones políticas sobre la sociedad y a sus análisis psicológicos del individuo.

La tercera vía

Los partidarios de las Luces en el siglo XVIII creen que la humanidad puede curarse de sus males a condición de que ingrese en su escuela: al contribuir al florecimiento de las ciencias y las artes, al hacerlas accesibles para todos y al extender por tanto los beneficios de la civilización, conseguiremos que la prosperidad y la felicidad reinen sobre la

tierra. La primera intervención de Rousseau en el debate público, su *Discours sur les sciences et les arts*, se opone directamente a lo que juzga como una ilusión: no, replica, la extensión de la civilización no contribuye a mejorar el destino de la humanidad. El remedio que se ha propuesto no es un remedio; y es que el mal no se ha identificado correctamente. El hombre se define por su libertad y, por lo tanto, por su moral, y no por su saber, ni tampoco por su inteligencia: no por intentar extenderlos contribuiremos verdaderamente a mejorarlo. Rousseau no deja nunca de practicar las ciencias y las artes, pues no está «contra» ellas, como fingen creerlo sus adversarios, defensores de las Luces; pero existe otra concepción del hombre. Cuando hoy en día nos sorprendemos de que una civilización tan avanzada como la de la Europa del siglo XX haya podido producir los horrores de Auschwitz y de Kolima, nos comportamos como discípulos de Voltaire y de D'Alembert que no habrían entendido todavía la advertencia de Rousseau: por acumular más y más saberes, o por ir más a menudo al teatro, el hombre no se vuelve mejor, es decir, más humano. «Podemos ser hombres sin ser sabios» (*Émile*, IV, pág. 601). En esto, Rousseau permanece fiel al espíritu del cristianismo.

Una vez barrida la solución ilusoria que recomendaban los enciclopedistas y sus amigos, y que en su opinión no hace más que oscurecer el debate, Rousseau puede a su vez confrontarla. ¿En qué consiste, en primer lugar, la miseria humana?, ¿en la ausencia de buenos modales, de refinamiento, de cultura? No. Será su segundo discurso, sobre el origen de la desigualdad, el que intente establecer un diagnóstico preciso. La desgracia de los hombres proviene de que viven necesariamente juntos, cuando cada uno de ellos quiere alcanzar su objetivo a expensas de todos los demás. Los animales se contentan con atender sus necesidades. El hombre ha adquirido una conciencia de las miradas que los demás posan sobre él; no puede pues impedir compararse a ellos y a la imagen de sí mismo que éstos le devuelven. Ahora bien, ser mejor que los demás significa también

que los demás sean peores que yo; querer mi felicidad es trabajar para su desdicha. La envidia y los celos devoran a los hombres, y cada uno persigue su felicidad en detrimento de la del otro. Los otros no se han convertido solamente en mis dueños (deciden lo que debo hacer), sino que también son, además, mis enemigos, y debo eliminarlos. Como dirá Rousseau algunos años más tarde, la desgracia de los hombres se debe a que «la opinión, al hacer del universo algo necesario para cada uno de los hombres, los hace nacer a todos enemigos los unos de los otros y consigue que ninguno encuentre su bien en otro lugar que en el mal del otro» (*Lettre à Beaumont*, pág. 937). La humanidad ha entrado irreversiblemente en el estado social, pero ese estado es deplorable: ésta es la primera conclusión que se desprende de su observación.

¿Cómo se podría remediar esta situación? En algunas ocasiones, Rousseau piensa que, puesto que la condición humana es contradictoria y las aspiraciones del individuo no coinciden con las de la sociedad de la que, con todo, forma parte, la solución consistiría en optar por uno de los elementos en detrimento del otro. «Lo que hace la miseria humana es la contradicción [...] entre la naturaleza y las instituciones sociales, entre el hombre y el ciudadano. [...] Entregadlo completamente al Estado o dejadlo completamente a su antojo, pero si partís su corazón, lo desgarráis» (*Fragments politiques*, VI, pág. 510).

El *Contrat social* y otros escritos políticos analizan las consecuencias de la primera elección, la que consistiría en entregar completamente el hombre a la sociedad, es decir, en «desnaturalizarlo» —pero se trataría en este caso de una sociedad ideal, que vuelve virtuosos a todos sus ciudadanos—. Sin embargo, aun siendo capaz de explorar hasta el final la lógica de esta elección, Rousseau no ha olvidado en realidad que el hombre moderno ya no es un habitante de la mítica Esparta, ni que ya no acepta pensarse como una simple fracción de la entidad social (144), sino que se considera como un todo en sí mismo —tampoco olvida

que el individuo Jean-Jacques sería bastante desgraciado en semejante Estado, donde el individuo debería someterse completamente a la colectividad—. Por lo tanto, Rousseau no describe un Estado ideal para que su descripción sirva de programa a aplicar (lo cual, por lo demás, hubiera exigido una revolución, a la que Rousseau se opone), sino para que dispongamos de un instrumento de análisis conceptual que permita comprender y juzgar a los Estados reales. Al resumir el *Contrat social* en el interior del *Émile*, Rousseau añade su modo de empleo: no es un proyecto de acción sino una herramienta mental. «Se trataba de establecer primero entre nosotros los verdaderos principios del derecho político. Ahora que los fundamentos están planteados, venid a examinar lo que los hombres han construido encima» (*Émile*, V, pág. 849).

Los regímenes reales no serán nunca conformes al esquema del *Contrat social*. Pero hay varios grados de distanciamiento, y son ellos los que determinarán la actitud del individuo respecto a las instituciones. «¿Qué importa que el contrato social no se haya cumplido en absoluto si el interés particular lo ha protegido como lo hubiera hecho la voluntad general, si la violencia pública lo ha preservado de las violencias particulares, si el mal que ha visto hacer le ha hecho amar lo que estaba bien, y si nuestras mismas instituciones le han hecho conocer y odiar sus propias iniquidades?» (pág. 858). Una sociedad determinada es aceptable (sin ser por ello perfecta) cuando permite el desarrollo del espíritu crítico de sus miembros —dicho de otro modo, cuando les permite distinguir entre lo ideal y lo real—, y no cuando los obliga a pretender que es el paraíso en la tierra. Con ello, vemos hasta qué punto las ideas de Rousseau sobre la vida en sociedad se encuentran alejadas del programa totalitario del que a veces se ha intentado hacerle responsable.

La solución «social» no es realmente una solución. Las inclinaciones personales de Rousseau lo conducen entonces hacia la segunda de las elecciones que consideraba:

¡que el hombre sea entregado por completo a él mismo! Hemos visto (145 y sigs.) cómo la exploraba detalladamente, en sus escritos autobiográficos; pero había terminado por reconocerlo: esta vía no era más practicable que la primera. Por añadidura, lo que puede acaso convenir a un individuo (Jean-Jacques) no se podría recomendar a todos. Por lo tanto, sea cual sea la elección, el fracaso nos acecha, y Rousseau concluye amargamente: el hombre no conocerá nunca la edad de oro. «Insensible a los hombres estúpidos de los primeros tiempos, huida de los hombres iluminados de los tiempos posteriores, la vida feliz de la edad de oro fue siempre un estado extranjero para la raza humana, bien por desconocerlo cuando habría podido disfrutarlo, bien por haberlo perdido cuando hubiera podido conocerlo» (*Contrat social*, primera versión, I, 2, pág. 283). La visión del mundo y de la historia que propone Rousseau es mucho más trágica que la de un primitivista: la sociedad corrompe al hombre, pero el hombre no es verdaderamente hombre más que porque ha entrado en sociedad; no podemos salir de esta paradoja. Nuestra vocación es, al mismo tiempo, nuestra maldición.

Sin embargo, no todo está perdido. El hombre es doble, sin duda. Pero, antes que elegir una u otra de estas dos vertientes, ¿no podríamos intentar adaptarlas la una a la otra? La solución del problema no sería optar por una en detrimento de la otra, sino permitir que esos dos personajes se entendieran mejor; la solución está, no en la revolución ni en la huida, sino en la educación, tomada en su sentido más amplio. Esta integración de los contrarios, esta inclusión de lo ideal natural en lo real social, Rousseau la logrará en una mayor medida en el *Émile*, obra anterior al período autobiográfico, pero que él mismo considera como la cumbre de su pensamiento. Y, así como el tratado sistemático (el *Contrat social*) se revelaba como la forma adecuada para describir la vida del ciudadano, y la autobiografía, la del individuo solitario, un género literario particular conviene a la evocación de la tercera vía: el *Émile* es una obra mixta,

a la vez personal e impersonal, de ficción y de reflexión. Es el libro de la formación del hombre ideal (todavía «natural» por tanto en el vocabulario de Rousseau) en el seno de la sociedad. «Al querer formar al hombre de la naturaleza, no se trata con ello de convertirlo en un salvaje y de relegarlo al fondo de los bosques» (IV, pág. 550). «Existen sin duda diferencias entre el hombre natural que vive en el estado de naturaleza y el hombre natural que vive en el estado de sociedad. Emilio no es un salvaje que deba ser relegado a los desiertos, es un salvaje hecho para habitar las ciudades» (III, págs. 483-484). Y Rousseau, que sueña con la unidad, sabe no obstante verse tal como es: «Yo, ser mixto», se dice en la *Lettre à Franquières* (pág. 1.139).

La solución del problema humano no puede residir en una íntegra sumisión a la sociedad, ni en un retiro en la soledad. Todo el mundo estaría de acuerdo con ello pero, ¿cómo pensar la superación de esta alternativa estéril? La primera vía del hombre lo conducía a un «todo-social» (como hablamos del «todo-eléctrico»); es la vía del «socialismo», podríamos decir, al entender la palabra en sentido literal (¿o hemos de hablar de «sociedismo»?); también será la que preferirán los cientificistas. La segunda intentaba encerrarlo en el «todo-individual»; era pues la vía del individualismo. Pero Rousseau concibe también la superación de esta oposición, una tercera vía que lleva más allá de ella, aunque no le dé un nombre particular; ahora bien, es ella la que merece ser calificada de «humanista», porque reconoce a la vez la sociabilidad y la autonomía individual. Rousseau, en este caso, ya no intentará desnaturalizar al hombre, sino adaptar su naturaleza a la sociedad existente y, al mismo tiempo, aproximar su vida a lo ideal. «Hay que torcer y tergiversar sin cesar: hay que emplear mucho arte para impedir que el hombre social sea completamente artificial» (*Émile*, IV, pág. 640). La soledad radical es contraria, no al estado de naturaleza, es cierto, sino a la naturaleza del hombre tal como existe realmente, es decir, en sociedad. Es posible sublimar la sociabilidad de los hombres sin

negarla, aunque no todos puedan seguir esta vía. Los «otros hombres», leíamos en *La Nouvelle Héloïse*, «no buscan más que el poder y la mirada del otro»; algunos, con todo, los que deciden resistir esta presión, acceden a «la ternura y la paz» (I, 60, pág. 165). La misma posibilidad de esta elección es esencial.

Rousseau encara esta tercera vía desde los inicios de su reflexión sobre la sociedad, aunque no siempre le otorgue un lugar tan visible como el de las dos primeras. La historia ideal de la humanidad, tal como la encontramos expuesta en el *Discours sur l'inégalité*, trae consigo efectivamente más de dos etapas. Entre el estado de naturaleza (origen imaginario) y el estado de sociedad (realidad actual), existe un tercero, intermedio, donde el hombre ya no es un animal y, sin embargo, no es todavía el ser miserable en que se ha convertido: es, si se quiere, el estado «salvaje»; en él, la humanidad ha conocido su mayor felicidad. «Este período del desarrollo de las facultades humanas, que se mantiene en un justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, tuvo que ser la época más feliz y más duradera. Cuanto más se piensa en ello, más se nota que ese estado era el menos sujeto a las revoluciones, y el mejor para el hombre, y que éste tuvo que salir de él por algún funesto azar» (*Inégalité*, II, pág. 171).

La *Lettre à Beaumont* describe en términos similares este «segundo estado» ideal: «Los hombres empiezan a echar una mirada a sus semejantes, empiezan también [...] a adoptar ideas de conveniencia, de justicia y de orden, empiezan a sentir lo bello moral, y la conciencia actúa»; los hombres son entonces «esencialmente buenos» (págs. 936-937). Este estado, que reconcilia la verdad de la sociedad con el ideal de la naturaleza, es por tanto posible. Del mismo modo que no preconiza el retorno al estado de naturaleza, Rousseau no recomienda volver a este estado «salvaje»; pero, cuando busca concretamente con qué reemplazar el deplorable estado de sociedad en que vivimos,

piensa de nuevo en un compromiso entre estado de naturaleza y estado de sociedad, es decir, en un ideal moderado, o mixto.

Hemos de retomar igualmente la oposición correlativa a la precedente: la que se establece entre amor a sí mismo y amor propio (124-125). Después de todo, si Rousseau se hubiera contentado con condenar el amor propio, identificado con nuestra misma sociabilidad, no se hubiera separado demasiado del camino que trazaron predecesores suyos tales como La Rochefoucauld y Pascal o, más allá, los estoicos. La cuestión pertinente consiste en saber si el tipo de relaciones que se basan en el amor propio —vanidad y deseo de superar a los demás— agota completamente el campo de lo social, como lo sugieren a veces esos predecesores para fundar así su condena de toda vida en sociedad; o bien si existen otras relaciones, igualmente sociales, pero que ya no dependen de la semejanza y no conducen pues a la comparación, ni al deseo de sustitución o a la rivalidad. Ahora bien, también en este caso, podemos observar que Rousseau consideró ese otro tipo de relaciones sociales y vislumbró su incidencia sobre la identidad humana, aun cuando el término por el cual lo designa no sea tan corriente como «el amor a sí mismo» o «el amor propio». Este tercer sentimiento, a mitad de camino de los otros dos, es «la idea de la consideración» (*Inégalité*, II, pág. 170), un reconocimiento de nuestra humanidad que no ha degenerado todavía en vanidad y desconfianza. Entre el puro estado de naturaleza, donde el hombre no mira a sus semejantes ni se siente mirado por ellos, y el puro estado de sociedad, proyectado sobre una Polonia imaginaria donde todos «se miran unos a otros» y se saben observados, existe un mundo intermedio donde la sociabilidad es un dato fundamental pero en el cual podemos elegir entre vivir bajo la mirada de la muchedumbre o retirados, entre nuestros familiares o al abrigo del anonimato.

La tercera vía reconocida por Rousseau, que corre el peligro de pasar desapercibida si nos atenemos únicamen-

te a las grandes articulaciones de su doctrina, tiene sin embargo un interés muy particular: no se opone radicalmente a las otras dos, sino que integra y articula algunos de sus elementos; y, mientras que las dos primeras vías, cada una coherente en sí misma, conducen, con todo, al hombre a su desgracia (precisamente porque se ve obligado a sacrificar una parte de su ser), la tercera es la única que contiene una promesa de felicidad, ya que se escapa de las amenazas familiares. Felicidad incierta y no obstante posible. Es un hecho demasiado poco subrayado en los comentarios de Rousseau: si bien es capaz de explorar, por hipótesis, el puro estado de naturaleza o el puro estado de sociedad, lo individual y lo social, opta, cuando intenta enunciar su opinión sobre el destino deseable de la humanidad real, por el «justo medio». Pero, ¿en qué consiste exactamente?

La doble existencia

Rousseau consigue reconciliar las dos vertientes opuestas de la existencia al imaginar dos grandes fases en la educación de Emilio (esta exigencia constante de educación muestra una vez más, dicho sea de paso, que Rousseau no es en absoluto un primitivista: el niño no nace perfecto ni mucho menos). La primera fase, que Rousseau llama, como hemos visto (108), «educación negativa», y que podríamos también designar como «educación individual», va desde el nacimiento hasta «la edad de razón» —en torno a los quince años—. La segunda fase, la de la educación social (o «positiva»), empieza en ese momento y sólo termina con la muerte. El objetivo de la primera es favorecer el desarrollo del «hombre natural» en nosotros mismos; el de la segunda, adaptarnos a la vida con los demás seres humanos. Durante la primera fase, Emilio aprenderá «todo lo que tiene relación consigo mismo»; a lo largo de la segunda, conocerá las «relaciones» y adquirirá las «virtudes sociales» (III, pág. 488).

El hombre natural sólo conocía las relaciones con las cosas, y el ideal del ciudadano consistía en aportar igualmente las relaciones con los hombres. Éste será también el principio de la primera fase de la educación, y no sólo de la segunda. «Mientras que sólo conoce mediante su ser físico, debe estudiarse por sus relaciones con las cosas; a ellas dedica su infancia; cuando comienza a sentir su ser moral, debe estudiarse por sus relaciones con los hombres; a ellas dedica su vida entera» (IV, pág. 493). «El niño observa las cosas mientras espera poder observar a los hombres. El hombre debe empezar por observar a sus semejantes, y luego observar las cosas, si le queda tiempo» (V, pág. 832) La educación individual versará pues ante todo sobre el ser físico: ayudará a ejercitar los sentidos y a perfeccionar los órganos. Intentará volver al niño independiente en el plano material (lo contrario de la infantilización): para que se cumpla su voluntad, es preciso que no necesite «poner los brazos de otro al cabo de los suyos» (II, pág. 309). Esta independencia no equivale evidentemente a la autosuficiencia, ideal del individuo solitario: ésta es el objetivo de la vida adulta, y concierne a lo moral antes que a lo físico; aquélla corresponde a la adquisición de una primera libertad, o de una primera autonomía: el niño aprende a actuar por él mismo.

Hay que decir aquí que, si tomáramos las afirmaciones de Rousseau al pie de la letra, se volverían insostenibles. Es preciso que no hayamos visto nunca crecer a un niño para creer, como parece hacerlo Rousseau, que las relaciones con las cosas y las relaciones con las personas vienen unas *detrás* de otras, o que el niño reduce las segundas a las primeras: «El niño educado a partir de su edad está solo. [...] Ama a su hermana como a su reloj, y a su amigo como a su perro» (IV, pág. 500). Esto es empíricamente falso, del mismo modo que es falso imaginar, al modo de Rousseau, que no empezamos a interesarnos por los otros antes de la edad de quince años, pues así se ignoraría la relación que vincula al niño, desde su nacimiento, con todas las perso-

nas de su entorno (y especialmente con su madre): «Empezamos a interesarnos por los que nos rodean; empezamos a sentir que no estamos hechos para vivir solos; de este modo se abre el corazón a los afectos humanos y se vuelve capaz de apego» (pág. 502). Si, por lo tanto, queremos encontrar un sentido a las observaciones de Rousseau, debemos extraerlas, una vez más, de la dimensión temporal en la que se proyectan, y considerar las dos formas de educación, esto es, los dos aspectos de la personalidad, simultáneamente, e incluso intemporalmente. Las ideas de Rousseau se referirían, no a dos fases del desarrollo del niño, sino a dos vertientes de nuestro ser, en cualquier momento de su evolución.

El objetivo de la educación «negativa», podríamos decir entonces, es la misma adquisición de la independencia. Una independencia que primero es física, como hemos visto (108) (ser capaz uno mismo de hacerlo todo), pero que encuentra una prolongación en la vida social. Es necesario que Emilio, aun cuando viva entre los hombres, no se someta al dictado de las opiniones que recibe de su alrededor, sino que «vea con sus propios ojos, que sienta con su corazón, que ninguna autoridad lo gobierne si no es la de su propia razón» (pág. 551). Debe preferir, antes que la autoridad —ya sea de origen político, social o familiar, ya sea ejercida abierta o solapadamente—, el recurso a la conciencia individual y a la razón, y al juicio que éstas son capaces de enunciar. Esta liberación de las convenciones, de los estereotipos y de los dictados de la moda continúa y amplía la adquisición de la independencia física (permanecemos aquí en el dominio de la autonomía del *yo*).

La libertad en este sentido fuerte (y ya no en el de indeterminación) no es pues un dato inicial, sino el resultado —siempre imperfecto— de la educación. «El hombre nace libre», escribe Rousseau (*Contrat social*, I, 1, pág. 351), pero *los hombres* nacen dependientes: en primer lugar, de los adultos que garantizan su supervivencia, y luego, de la opinión común, que da forma a su existencia. La educación

negativa es una progresiva liberación; los hombres son cada vez más libres a medida que maduran —hasta que un día empiezan a convertirse en esclavos de sus propios hábitos, o caen en la dependencia de la vejez—. Esta vez, Rousseau está mucho más cerca de san Agustín que de su adversario Pelayo, que creía en una libertad inicial completa; para Rousseau, la libertad se adquiere —como la individualidad y como también la moral—. No debe pues confundirse la libertad en tanto que rasgo distintivo de la especie con esa liberación progresiva y condicional del individuo.

La segunda fase —o mejor, la segunda vertiente— de la educación doméstica es muy diferente. «Emilio no está hecho para permanecer siempre solitario; como miembro de la sociedad, debe cumplir sus deberes para con ella. Hecho para vivir con los hombres, debe conocerlos» (*Émile*, IV, pág. 654). Esta segunda etapa, la educación social, es incluso la más importante, sin lugar a dudas, a los ojos de Rousseau. «Hasta aquí, nuestros cuidados no han sido más que un juego de niños; sólo ahora adquieren verdadera importancia. Esta época en la que terminan las educaciones ordinarias es propiamente aquella en que la nuestra debe empezar» (pág. 490). Por la educación «negativa», el individuo alcanza la coherencia interior; el juicio que vierte sobre su conducta no depende más que de él. Es ahora cuando interviene la segunda prueba, para la que prepara la educación social. La acción debe satisfacer ahora criterios comunes a todos los seres; y no puede encontrarlos sino en el contexto de las relaciones entre hombres (nos acercamos aquí a la finalidad del *tú*).

Las dos vertientes de la educación corresponden a los dos «estados» de la humanidad según Rousseau (estado de naturaleza y estado de sociedad). Con el primero, se pone de relieve el ser aislado y sus capacidades; hay que apartar pues el llamamiento a la razón y a la moral. Éstas, al contrario, se encuentran en el centro de la segunda fase. Pero, del mismo modo que el ideal de la primera no es el indivi-

duo solitario (se trata más bien de la posibilidad, para un individuo ya social, de contar consigo mismo), la segunda educación no tiene como objetivo producir un ciudadano, en el sentido que Rousseau da a la palabra: la nueva vía, la de Emilio, no se obtiene mediante la suma mecánica de elementos que provienen de las dos primeras (la del ciudadano y la del paseante solitario). La sociedad humana se toma aquí en su máxima extensión: ya no se trata de un país, sino de la tierra entera. En sus escritos políticos, Rousseau ya había abordado esta vía de la educación social y moral, distinta a la educación cívica del ciudadano: se encarna en el personaje de Sócrates (en el artículo «Economía política») o en el de Cristo (en el *Contrat social*). El humanismo de Rousseau se separa aquí de su «socialismo», pero no se convierte por ello en un individualismo: este individuo vive necesariamente en interacción con los demás hombres.

Defensa de la moral

Empezamos a vislumbrar ahora el lugar que ocupa la moral en el pensamiento de Rousseau. Que los hombres saben siempre distinguir el bien y el mal, ya lo hemos visto (128), forma parte de su antropología; o mejor: si esta capacidad no se atestiguara, no habría lugar para hablar de seres *humanos*. La moral no es solamente recomendable; es. Su desaparición, si se comprobara, derivaría de la patología. «La voz de la conciencia (sinónima de la moral, para Rousseau) no puede ahogarse más en el corazón humano que la de la razón en el entendimiento, y la insensibilidad moral es tan poco natural como la locura» (*Dialogues*, III, pág. 972). Corresponde a la naturaleza de los hombres saber distinguir el bien del mal; e incluso si hubiera excepciones, no probarían nada contra la regla: la existencia de monstruos no anula la identidad de las especies.

Los primeros adversarios que Rousseau encuentra en su camino son pues los cientificistas, o, como él los llamará,

los filósofos materialistas, que niegan esta capacidad de distinguir entre el bien y el mal, pues piensan que todo en una conducta humana es un efecto inevitable de series causales que trascienden al individuo; sin libertad, el hombre se encuentra también, forzosamente, sin moral. «Para impedir que las direcciones de una importuna moral vinieran a contrariar las suyas, la han socavado en su base al destruir toda religión, todo libre arbitrio y, por consiguiente, todo remordimiento» (pág. 967).

¿Está justificada la acusación de Rousseau? A decir verdad, su humanismo no es incompatible con una posición materialista (y sabemos que el mismo Rousseau pensaba dar a sus meditaciones el título de *Le Matérialisme du sage* [*Confessions*, IX, pág. 409]): y es que las dos doctrinas no tienen un mismo objeto. El materialismo es una hipótesis sobre la estructura del mundo; el humanismo, una antropología, en relación a la cual se establecen valores morales y políticos. Las dos se vuelven, no obstante, incompatibles a partir del momento en que el materialismo se convierte en cientificismo, y los valores, en la medida en que existen, se presentan como consecuencias necesarias de las propiedades humanas que descubre la ciencia; y en que la voluntad individual debe someterse a la del grupo, en cuanto éste accede a estos descubrimientos.

El materialismo que aquí tiene en cuenta Rousseau ha reducido primero al hombre a un ser egoísta y solitario, para declarar a continuación que el egoísmo merece convertirse en la ley de la sociedad. Lo que Rousseau combate no es pues el materialismo como tal, sino la descripción que los materialistas contemporáneos suyos creen poder hacer del hombre, así como el razonamiento por el cual fundan el deber ser en el ser. La posición de los que es mejor denominar como cientificistas viene a constituir una reducción del hombre al nivel de las materias inertes, o a transformar a la persona en cosa. Obtendríamos el mismo resultado al hacer que las regulaciones puramente humanas fueran tan opresoras como las causas naturales, lo que

ha sido siempre el sueño de los cientificistas. «Si las leyes de las naciones pudieran tener, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que ninguna fuerza humana pudiera vencer jamás, la dependencia de los hombres sería entonces igual a la de las cosas» (*Émile*, II, pág. 311). Sería asimismo una violencia que se ejercería sobre la naturaleza real de los hombres.

Por otra parte, los individualistas atacan la moral. A decir verdad, los mismos «filósofos» que imaginan al hombre sometido a leyes implacables se consideran a sí mismos como una excepción y se conducen personalmente como unos individualistas: creen poder elegir libremente la vía más satisfactoria. Ésta es la posición de Diderot o de Grimm: «Saber, que el único deber del hombre consiste en seguir completamente las inclinaciones de su corazón» (*Confessions*, IX, pág. 468). El preceptor de Emilio, por su parte, previene a su discípulo contra toda tentación de permitir que solamente los movimientos del corazón, o la intensidad del placer sentido, guíen su conducta: «Enséñame pues en qué crimen se detiene aquel que no tiene otra ley que los deseos de su corazón y no sabe resistirse ante nada de lo que desea» (*Émile*, V, pág. 817). Si el individuo se piensa completamente solo, el bien no es más que un superfluo sinónimo del placer.

Los individualistas no niegan las actitudes morales, pero pretenden que cada cual juzgue a su antojo: un pueblo sobre otro, e incluso un individuo sobre otro. La estrategia defensiva de Rousseau cambia pues aquí. No le basta con declarar, como lo hacía Montaigne, que la cultura termina por transformarse en naturaleza: ciertos valores tienen, para Rousseau, la ventaja complementaria de permanecer en conformidad con la naturaleza humana tal como él la entiende. «La naturaleza, se nos dice, no es sino la costumbre. ¿Qué significa esto? ¿No existen acaso costumbres que sólo contraemos por la fuerza y que nunca ahogan a la naturaleza?» (I, pág. 247). La analogía que propone Rousseau es la de las plantas, cuyas ramas forzamos a cre-

cer horizontalmente. ¡No porque este hecho se compruebe, esta manera de crecer es tan natural como la otra! La naturaleza no es sólo una primera costumbre. Rousseau llegaría incluso a decir que los grandes principios de moral son los mismos en todas partes, poco influidos por los usos.

La concepción de la vida moral que elabora en el *Émile* y en sus escritos de esa misma época encuentra su punto de partida en la tradición cristiana, y no en la moral pagana de los Antiguos; no persigue establecer un arte de vivir que conduciría por separado a cada individuo hacia el ideal de la vida buena, sino que se sitúa en la perspectiva de la benevolencia, una relación que presupone la sociabilidad. En ciertos aspectos, la religión es aquí solidaria de la moral. «Si el hombre está hecho para la sociedad, la religión más verdadera es también la más social y la más humana» (*Lettre à Beaumont*, pág. 969). Moral, libertad y sociabilidad siguen siendo solidarias. Rousseau no quiere ni siquiera imaginar que resulte posible una concepción moral distinta de la de los cristianos. «En cualquier país y en cualquier secta, amar a Dios por encima de todo y al prójimo como a uno mismo es el sumario de la ley» (*Émile*, IV, pág. 632).

Cuando habla de la religión cristiana, Rousseau se entrega a una interpretación muy selectiva: lo que de ella retiene es precisamente esta perspectiva de benevolencia, y por tanto de sociabilidad fundadora, así como su universalismo. Éste se le aparece a Rousseau como una contribución específica de los cristianos (lo cual es históricamente inexacto, pues los estoicos ya defendían la «sociedad del género humano»): «Las sanas ideas del derecho natural y de la común fraternidad de todos los hombres se propagaron bastante tarde y progresaron tan lentamente en el mundo que sólo el cristianismo las ha generalizado suficientemente» (*Contrat social*, primera versión, I, 2, pág. 287). Rousseau no se da cuenta del hecho de que esta universalidad concierne únicamente a la relación de los hombres con Dios y no se remite al reino terrestre (el cristia-

nismo no es contrario a la esclavitud). Al mismo tiempo, el cristianismo queda prácticamente reducido a lo que Rousseau llama una «Religión del hombre»: «Mediante esta religión santa, sublime y verdadera, los hombres, hijos de un mismo Dios, se reconocen todos como hermanos» (*Contrat social*, IV, 8, pág. 465).

Para Rousseau, virtud y moral no sólo no existen más que en sociedad, sino que no son tampoco nada más que una consideración a la existencia de los demás: se definen por la posibilidad de extender a todo el género humano una misma actitud; la justicia mantiene un vínculo con la universalidad. «Cuanto menos ataña a nosotros mismos el objeto de nuestras atenciones, menos deberemos temer la ilusión del interés particular; cuanto más general se vuelva ese interés, más equitativo se volverá, y el amor al género humano no es en nosotros otra cosa que el amor a la justicia» (*Émile*, IV, pág. 547). El olvido de sí mismo es fuente de sabiduría para el hombre. «Cuanto más se consagren sus atenciones a la felicidad de los demás, más iluminadas y sabias serán, y menos se equivocará sobre lo que está bien o mal» (págs. 547-548). Así es como el vicario saboyano identifica lo bueno y lo malo con lo altruista y lo egoísta. «El bueno se ordena en relación al todo y [...] el malo ordena el todo en relación a él. Éste se hace el centro de todas las cosas, el otro mide su radio y se atiene a la circunferencia» (pág. 602).

Y Rousseau, que no ignora nada en cuanto a las exigencias que cada Estado particular debe imponer a sus ciudadanos, coloca sin embargo por encima de ellas a los principios universales de la moral (se trata de un orden lógico, no cronológico): «Encontremos primero ese culto y esa moral; serán de todos los hombres; y cuando hagan falta fórmulas nacionales, examinaremos sus fundamentos, sus relaciones y sus conveniencias, y después de haber dicho lo que es del hombre, diremos luego lo que es del ciudadano» (*Lettre à Beaumont*, pág. 969). Esta filantropía universal, o justicia, o moral, no se confunde con el amor de los seres cercanos.

Al mismo tiempo, hay que precisar que el universalismo de Rousseau es general sin ser abstracto. Todos los hombres participan de una misma especie; no se trata, con todo, de reemplazar a los hombres particulares por la abstracción de la humanidad. Se trataría de un defecto del que se sienten culpables los «filósofos» y que consiste, a fin de cuentas, en transformar a cada individuo en un medio de acceso a un concepto. Rousseau fustiga a «esos pretendidos cosmopolitas que [...] se vanaglorian de amar a todo el mundo para tener el derecho de no amar a nadie» (*Contrat social*, primera versión, I, 2, pág. 287). Desconfiemos de aquellos que, para defender al Hombre, están dispuestos a sacrificar a los hombres. El ideal de la «humanidad» sólo es aceptable si no olvidamos que está constituida por todos los hombres tomados de uno en uno.

Rousseau reduce la religión cristiana a estas dos fórmulas, universalidad de los hombres y amor al prójimo, a las que llama «verdades esenciales del cristianismo»; a partir de ahí, puede proclamar que esta doctrina sirve «de fundamento para toda moral buena» (*Lettre à Beaumont*, pág. 960), es decir, a la suya. Pero tal vez sea más justo en sus elecciones terminológicas cuando habla de una «religión esencial» (pág. 977), «común a todos los pueblos» (pág. 975), establecida sobre la base de unos «principios generales y comunes a todos los hombres» (pág. 971), con la ayuda de este único criterio: que se dirige, precisamente, a todos, y atraviesa todas las fronteras, pues «el infiel es también un hombre». Es pues «una religión universal que [es], por así decirlo, la Religión humana y social» (pág. 976). Sin embargo, semejante religión no es otra cosa que una moral humanista.

Crítica de la moral cristiana

En su referencia a la moral cristiana, ¿se limita Rousseau a extraer lo que considera como su núcleo? No, pues emite

al mismo tiempo varias críticas, y éstas permiten definir mejor su propia posición.

En primer lugar, Rousseau comparte con los Modernos la elección de la autonomía contra la sumisión ciega a una ley que, proveniente de otro lugar —ya sea de los hombres o de Dios—, el individuo no hubiera aceptado primero. Ésta es la razón por la cual admite albergar ciertas «dudas sobre la revelación» (pág. 998), o por la que, a diferencia de los simples creyentes, reconoce no tener «la suerte de ver en la revelación la evidencia que ellos encuentran» (pág. 964). Quiere buscar el criterio del bien y del mal en él mismo, y no en una palabra sagrada. Por la misma razón, Rousseau prefiere someterse a los principios que encuentra en los Evangelios antes que a la jerarquía católica (podemos ver en ello el rastro de su educación protestante).

Podríamos preguntarnos si esta libertad de conciencia a la que apela Rousseau no queda comprometida con su recurso simultáneo, especialmente en el *Contrat social*, a una «religión civil», un conjunto de normas que el Estado tomaría a su cargo. Pero si observamos el contenido de esta religión civil, la contradicción desaparece. Lo que sugiere Rousseau es que el Estado garantice la libertad de conciencia (y, por consiguiente, la pluralidad de concepciones del bien) y que ataque a todos aquellos que se opongan a ella. Sólo la intolerancia concierne a los intolerantes: «Pueden existir religiones que ataquen los fundamentos de la sociedad, y hay que empezar por exterminar a esas religiones para asegurar la paz del Estado» (*Lettre à Voltaire*, pág. 1.073). Las doctrinas que enseñan a odiar a los hombres merecen ser odiadas. En la *Lettre à Beaumont*, tras evocar los dogmas mínimos de la «religión esencial», añade: «Si alguien dogmatiza contra ella, que sea desterrado de la sociedad como enemigo de sus leyes fundamentales» (pág. 976). Si alguien predica la destrucción de la sociedad, ésta tiene el derecho, e incluso el deber, de defenderse de él. El capítulo que el *Contrat social* consagra a la religión civil

retoma este tema, y añade al destierro la pena de muerte para aquellos que hubieran transgredido las reglas a propósito, lo cual es con toda seguridad excesivo; pero es que Rousseau describe aquí la lógica del Estado, y no el destino del individuo. A éste no lo amenaza ningún castigo si no intenta destruir la sociedad (tolerante) por medios violentos (intolerantes).

En otros planos, Rousseau se separa todavía más claramente de la tradición cristiana. Cuando se le pregunta a Jesucristo quién es, más específicamente, el prójimo, contesta mediante la parábola del buen samaritano. Ésta conlleva dos elementos singulares. Primero, habla de un ser que sufre, el viajero desposeído y herido; y luego, descentra la respuesta: Jesús sustituye la pregunta «¿quién es mi prójimo?» por la de «¿quién es el prójimo del que sufre?» (*Lc*, 10, 29-39). El eje de la relación ya no es pues un *yo* sino un *tú*. En el cristianismo, el sufrimiento del individuo puede interpretarse como una señal de elección: cuando yo mismo o mi gente somos felices, no podemos estar seguros de que eso ilustre la voluntad de Dios, pues esa felicidad tiene también interés para mí; el sufrimiento, como no lo puedo desear, sí es, en cambio, un signo de la intervención divina. Rousseau participa de esta misma valorización del *tú* pero, en él, el sufrimiento del prójimo no desempeña un papel tan importante. La «piedad», tal como aparece en su doctrina, no es la caridad, sino un sentimiento de común pertenencia a la misma especie. El ser que sufre no tiene aquí un estatuto particular; ofrece simplemente a cada cual el medio más cómodo de identificarse con el otro y facilita, por lo tanto, la educación del adolescente.

Rousseau piensa incluso que hay que abstenerse de hacer de la compasión una piedra de toque de toda moral, pues podría entonces degenerar en complacencia hacia uno mismo y en laxitud hacia los otros (cuando éstos son malos). El amor y la amistad, por su parte, están destinados a los seres individuales, y no al «prójimo» sufriente y desconocido. Si queremos generalizarlos —y para Rousseau

eso sería en efecto una transformación deseable—, es preferible extender esa benevolencia a todo el mundo, y no sólo a los que sufren; más vale pues remitirse a la justicia, que por principio es universal, que a la caridad cristiana (*agapê*). «Sólo nos entregamos a ella [a la piedad] cuando está de acuerdo con la justicia [...]. Por razón y por amor a nosotros mismos, debemos tener piedad de nuestra especie aún más que de nuestro prójimo» (*Émile*, IV, pág. 548). El sentimiento de humanidad que se atribuye tanto a Sócrates como a Jesús depende antes de la justicia universal que de la compasión por los que sufren. En esta cuestión, Rousseau sigue a otros filósofos del pasado que preferían que se actuara por razón antes que por compasión, pero que añadían inmediatamente que, en ausencia de una actitud razonable (situación harto frecuente), la piedad era con todo la única reacción aceptable.

La inflexión más importante que Rousseau impondrá a la moral cristiana está por venir: se sitúa en la reflexión sobre la naturaleza del mal. Podríamos, para captarla mejor, caracterizar las concepciones morales según la distancia que establecen entre los lugares de origen del bien y del mal. La doctrina cristiana da varias respuestas a este interrogante. Para constituirse, la Iglesia necesitó —puede resultar sorprendente— identificar el bien con ella misma, y el mal con los otros (los judíos, los paganos, los herejes); más allá de sus fuentes terrestres, el bien viene de Dios, y el mal, del diablo. Podríamos decir que semejante interpretación se deriva de un «maniqueísmo externo»: la fuente del mal es completamente extraña a la del bien y está fuera de nosotros.

Sin embargo, en otras ocasiones, bien y mal se perciben como igualmente inherentes a cualquier hombre, pero provienen de dos instancias opuestas, que se identifican como la carne y el espíritu, sinónimos aquí de lo terrestre y lo celeste; la victoria del bien sobre el mal la garantiza el dominio que el espíritu ejerce sobre la carne, pues, a su vez, la carne es de Satán, y el espíritu del Señor, como san Pablo lo recuerda constantemente. El mal se introdujo en

el hombre a través del pecado original; y la posibilidad del bien apareció gracias al sacrificio de Jesucristo. En este caso, estamos ante lo que podríamos llamar un «maniqueísmo interno» (que los maniqueos primitivos ya conocían): la oposición es siempre igualmente resuelta, pero sus dos términos son propios de cada hombre. Esto les permitirá a los cristianos separar a veces la moral del marco intersubjetivo que en principio le corresponde: llevar una vida monacal, mortificar la carne y rechazar los placeres son actos virtuosos, aunque conciernan a un sujeto solitario. Todo ascetismo es ajeno a la enseñanza de Jesús, tal como ésta se presenta en los Evangelios, pero más tarde se introducirá en el cristianismo; la exigencia de pureza secunda, cuando no reemplaza, a la de amor. Bajo esta segunda forma, el cristianismo entronca con algunas doctrinas que lo preceden, como el platonismo, y con otras que lo suceden, como a veces el kantismo.

Ahora bien, Rousseau, que personalmente siente pánico ante la carne, rechaza no obstante en su concepción (si dejamos a un lado algunas fórmulas ambiguas) cualquier forma de maniqueísmo. El mal no proviene del cuerpo, ni por supuesto del espíritu: virtudes y vicios surgen exactamente de la misma fuente, que es la socialización (y, por lo tanto, como hemos visto, la humanización) del hombre. La misma posibilidad del bien y del mal aparece en el momento en que el hombre se da cuenta de la existencia de los otros hombres. Por eso mismo Rousseau no puede contentarse con una pura y simple condena de nuestro estado social, aunque éste sea el responsable de todos nuestros defectos: también se encuentra en la base de nuestras mejores cualidades. «El bien y el mal manan de la misma fuente» (*Lettre sur la vertu*, pág. 325). Uno de sus *Fragmentos políticos* confronta directamente esta cuestión. «No hay duda que es de ese intercambio [social] de donde nacieron sus virtudes y sus vicios, y, en cierto modo, todo su ser moral. [...] Si hablamos moralmente, ¿la sociedad en sí misma es pues un bien o un mal? La respuesta depende de la comparación

resultante entre lo bueno y lo malo, de la balanza de los vicios y de las virtudes que ha engendrado en los que la componen.» A primera vista, el mal vence; pero hay que abstenerse de concluir de prisa, pues en estas materias contar no basta. «La virtud de un solo hombre de bien ennoblece más a la raza humana que lo que todos los crímenes de los malvados puedan degradarla» (VI, pág. 505).

Subrayar la ambivalencia de los rasgos que definen la identidad misma del hombre es una constante en el pensamiento antropológico de Rousseau: la perfección del individuo va a la par de la decrepitud de la especie, dice asimismo en el *Discours sur l'inégalité.* La sociabilidad humana, la necesidad que todos los humanos sienten los unos de los otros, es la razón de nuestra caída, pero también la esperanza de nuestra redención: ésta es la historia profana que Rousseau coloca en el lugar del dogma cristiano.

Una vez separado de los animales gracias a su descubrimiento de la mirada que los demás hombres dirigen sobre él y, por lo tanto, gracias a la conciencia de sí mismo que resulta de aquél, y una vez alejado así del estado de naturaleza, el hombre inició un movimiento de autotransformación: es, como dice Rousseau, perfectible. Ahora bien, es esa libertad la que es la fuente común del bien y del mal: el origen de ambos es sin duda el mismo. No hay en el hombre una parte que venga de Dios y otra del diablo. «Murmurar que Dios no le impide hacer el mal es lo mismo que murmurar que la hizo [a la especie humana] de una naturaleza excelente, que puso en sus acciones la moralidad que las ennoblece, y que le dio el derecho de la virtud» (*Émile,* IV, pág. 587).

De todo ello debemos concluir que algunas de las más célebres fórmulas de Rousseau no deben tomarse al pie de la letra. A menudo, creemos resumir su doctrina al decir que, para Rousseau, el hombre natural es bueno, y la sociedad mala. Pero ninguna de estas proposiciones es exacta. En el estado de naturaleza, el hombre no hace el mal, sin duda; pero tampoco hace el bien: al ignorar a los demás

hombres, desconoce incluso el sentido de esas nociones; por eso no es del todo hombre. Por otro lado, la sociedad le abre a la vez la vía del bien y la del mal. No se puede concebir que el hombre esté definitivamente curado del mal que hay en él: en ese caso, se le privaría también de su humanidad. No podemos por tanto apelar legítimamente a Rousseau si lo que nos proponemos es reformar la sociedad para que todos los hombres se vuelvan buenos y felices, al modo de los revolucionarios de la generación posterior (o posteriores en general): ninguna sociedad, por muy perfecta que sea, podría suprimir la ambivalencia moral constitutiva de la vida en común. No es culpa de una u otra sociedad que los hombres sean malvados: lo son porque son seres sociables, libres y morales; dicho de otro modo, porque son humanos.

La moral humanista se funda aquí en la antropología humanista; y no puede sorprendernos que, desde este punto de vista, Rousseau se encuentre bastante cerca de Montaigne. Este último no ignora que los hombres sienten el «placer del asesinato» (II, 11, pág. 432), pero eso no los hace volverse seres completamente malvados, sino seres dobles o ambivalentes; y este placer del mal es inseparable del placer del bien: «En medio de la compasión, sentimos en nuestro interior una cierta pizca agridulce de maligna voluptuosidad al ver sufrir al otro» (III, 1, pág. 791). Esta voluptuosidad no proviene de una fuente independiente; brota del centro mismo del amor a los demás. O, según una fórmula paradójica: «Me temo que la misma naturaleza ha puesto en el hombre un cierto instinto de inhumanidad» (II, 11, pág. 433). La naturaleza humana es una vez más sorprendente: incluye en sí misma a la inhumanidad. ¿De dónde proviene esta propensión al mal? Del mismo hecho de que no podamos vivir sin los demás. Uno de los más breves ensayos del libro de Montaigne ofrece una explicación de ello en su mismo título: «La ganancia de uno es el perjuicio del otro» (I, 22); y recuerda esta situación inextricable: cada cual busca su ganancia, pero somos muchos; es

por tanto imposible quedar satisfecho sin perjudicar a los demás. «Que cada cual se sondee por dentro; encontrará que, en su mayoría, nuestros deseos interiores nacen y se alimentan a expensas de los demás» (pág. 107).

El hombre únicamente descubre el bien y el mal en el estado de sociedad y por la sociedad; pero este descubrimiento no lo determina en un sentido o en otro; simplemente le ofrece la posibilidad de *convertirse* en bueno o en malo. También desde el punto de vista moral, el hombre está marcado por su perfectibilidad, es decir, por su indeterminación, y por su capacidad de transformarse. Una vez más, el humanismo de Rousseau no tiene nada de «ingenuo»; no consiste en absoluto en imaginar al mejor hombre que pueda existir, sino en verlo como una potencialidad, capaz tanto del bien como del mal. Esta elección lo separa de los jansenistas, pero no de toda la tradición cristiana. Rousseau no ignora este debate que tiene lugar en su seno. «Se dice que Dios no debe nada a sus criaturas; creo que les debe todo lo que les prometió al darles el ser. Ahora bien, darles la idea del bien y hacerles sentir su necesidad ya es prometerles un bien» (*Émile,* IV, pág. 589). Dios no nos debe nada: esta fórmula jansenista significa que no debemos esperar, por nuestros esfuerzos por ser virtuosos, una recompensa en la tierra de parte de Dios. El hombre no es libre de salvarse o de perderse; la salvación sólo puede venir de la gracia divina. Rousseau, en cambio, considera que la misma posibilidad de distinguir entre bien y mal ya es una prueba de la presencia de Dios en nosotros; pero considera también que no habrá otra. Es por tanto a los hombres a quienes incumbe actuar para acercarse al bien. La recompensa divina no será otra cosa que el bienestar que perciban a través de esa acción.

Siempre con un espíritu igualmente pelagiano, Rousseau prosigue: «[Los cristianos tradicionalistas] viven como gentes convencidas no sólo de que hay que confesar tal y tal artículo, sino también de que con ello basta para entrar en el paraíso; yo pienso, por contra, que lo esencial de la reli-

gión consiste en la práctica y que no basta con ser hombre de bien, misericordioso, humano y caritativo; sino que cualquiera que lo sea verdaderamente cree lo suficiente como para ser salvado» (*Lettre à Beaumont*, pág. 962). Para Rousseau, como para Pelayo, la hipótesis del pecado original ya no es aceptable (la Iglesia lleva razón al considerarlos herejes a este respecto). Sin embargo, a diferencia de Pelayo, Rousseau no piensa que el hombre pueda llegar a ser perfecto: el estado social lo ha dotado a la vez, e irremediablemente, de vicios y de virtudes. El hombre no es, al principio, completamente malo, pero no es por ello bueno tampoco: su existencia necesariamente social desempeña, para Rousseau, el mismo papel que el pecado original para los doctrinarios cristianos. Con las obras basta para la salvación; la gracia no es en absoluto necesaria; pero esta salvación siempre será meramente parcial. El hombre tiene en sus manos una parte de su destino; él mismo es por tanto responsable del bien y del mal que lleva a cabo —lo cual sería imposible si fuera completamente malo.

Conciencia y razón

Tan distinta de las artes de vivir individualistas (por el acento puesto en la sociabilidad) como de la moral cristiana (especialmente por su elección de la autonomía), la concepción moral de Rousseau no se les opone radicalmente; toma prestados elementos de unas y de otra y los estructura de un modo nuevo. Hemos visto (255) que Rousseau consideraba doble la existencia de los hombres, a la vez individual y social (de ahí también la doble educación, negativa y positiva); la distinción se prolonga en el plano moral. Como los individualistas, Rousseau se muestra sensible a las exigencias estéticas de coherencia con uno mismo, pero restringe su alcance. Por lo que toca a la comunicación con nuestros semejantes, este principio es insuficiente: el bien del otro no aumenta porque yo per-

manezca de acuerdo conmigo mismo. La exigencia de una intensidad máxima para la experiencia, como la de una coherencia interna de la persona o la de la forma armoniosa de la existencia, no son ilegítimas; permiten incluso comprender gran parte de la admiración que podemos sentir por un individuo. Dejan, sin embargo, de ser defendibles en el momento en que, al rechazar el reconocimiento de cualquiera de sus límites, queremos extenderlas a la totalidad de la existencia.

La razón de esta restricción es que estos valores no tienen en cuenta la sociabilidad humana. No habría problema si el ser humano viviera solo en la tierra: el criterio inmanente de coherencia interna sería, por este mismo hecho, un criterio universal. Sólo que, ahí está, no existe ningún ser humano aislado, y cada uno de nuestros actos, aun cuando tuviera el único objetivo de procurarnos un placer interior, tiene efectos sobre nuestros allegados. Hay que tener en cuenta las consecuencias que la búsqueda de mi placer tendrá para cada uno de ellos y para la comunidad; el bien no existe más que en la relación con los otros. Podemos trazar ahora una línea de separación entre lo personal y lo social. El acto de escribir versos a cierta hora de la mañana, en una habitación, por hablar como Baudelaire, está a un lado de esta barrera; el acto de romper los vidrios incoloros del vidriero, para castigarlo porque no contribuye a embellecer la vida, está al otro lado. No se deben ignorar los criterios inmanentes, pero éstos no pueden reinar por completo, pues dan la espalda a la existencia necesariamente común de los hombres.

Rousseau se esfuerza por superar la antinomia de lo universal y lo particular mediante el concepto de conciencia, verdadera piedra angular de su teoría moral. La conciencia es un rasgo distintivo de los hombres; es la capacidad de separar el bien y el mal; es pues la contrapartida de la libertad humana, sin la cual la moral no tiene sentido: «Juez infalible del bien y del mal, que vuelve al hombre semejante a Dios [...]; sin ti no siento nada en mí que me

eleve por encima de los animales» (*Émile*, IV, págs. 600-601). Es, dirá también Rousseau, una parcela de Dios en el hombre; la prueba de que «la justicia tiene otra base aparte del interés de esta vida» (*Dialogues*, III, pág. 972). Todos los hombres tienen una conciencia, pero cada uno la posee individualmente; no existe más que en el espíritu de la persona particular, y nunca en entidades abstractas como la nación, la raza o la clase: «No hay nunca en esos cuerpos colectivos ningún amor desinteresado a la justicia: la naturaleza no la grabó más que en los corazones de los individuos» (pág. 965). Al situar la medida del bien y del mal en el interior de cada individuo, Rousseau permanece fiel a la tradición protestante. No hay que imaginarse que caiga en la arbitrariedad individualista: las leyes de la conciencia son comunes a todos; forman parte de la misma definición de la especie; son la parte de Dios en el hombre, pero Dios es uno. Rousseau deletreará esas leyes: autonomía, finalidad, universalidad.

La conciencia, o capacidad de juicio moral, debe distinguirse tanto del sentimiento como de la razón. El sentimiento varía con los individuos y las circunstancias; la conciencia es igual para todos, como una señal de nuestra pertenencia común a la misma especie, ya que proviene de la interiorización del hecho social. El hombre está dotado de conciencia porque es hombre; ello no quiere decir que no existan hombres deshumanizados, que hayan permitido que esa voz que dice el bien y el mal se ahogara en su interior. La razón, por su parte, es igualmente una capacidad común a todos, pero no tiene ningún contenido y puede conducirnos hacia cualquier objetivo. La moral no quedará reducida a una sumisión a las tradiciones, pero Rousseau no intenta por ello fundarla en la razón. «No extraigo en absoluto estas reglas de los principios de una elevada filosofía, sino que las encuentro en el fondo de mi corazón, escritas por la naturaleza en caracteres imborrables. Sólo tengo que consultarme a mí mismo sobre lo que debo hacer: todo lo que siento que está bien está bien; todo lo

que siento que está mal está mal: el mejor de todos los casuistas es la conciencia, y sólo cuando discutimos con ella accedemos a las sutilezas del razonamiento. [...] Demasiado a menudo, la razón nos engaña; hemos adquirido sobradamente el derecho de recusarla; pero la conciencia no engaña nunca; es el verdadero guía del hombre» (*Émile*, IV, págs. 594-595).

Esto no quiere decir que la conciencia no vaya a encontrar nunca ninguna ayuda en la razón. El hombre se puede beneficiar de la complementariedad de ambas, antes que tener que elegir a una de las dos. Sin la conciencia, la razón es muda: «Mediante la mera razón, e independientemente de la conciencia, no podemos establecer ninguna ley natural» (pág. 523). Pero, por su parte, la conciencia, sin la razón, es ciega y puede equivocarse: «Sólo la razón nos enseña a reconocer el bien y el mal. La conciencia, que nos hace amar a uno y odiar al otro, aunque independiente de la razón, no puede por tanto desarrollarse sin ella» (I, pág. 288). «Conocer el bien no es lo mismo que amarlo; el hombre no posee su conocimiento de manera innata; pero en cuanto su razón se lo da a conocer, su conciencia lo lleva a amarlo» (IV, pág. 600; *La Nouvelle Héloïse*, VI, 7, pág. 683). La acción conjunta de las dos es pues lo que se debe buscar: las nociones morales son «verdaderos afectos del alma, iluminados por la razón», y «un progreso ordenado de nuestros afectos primitivos» (*Émile*, IV, pág. 523). Como ocurre a menudo en Rousseau, esta posición sintética no aparece solamente en un momento tardío de su evolución, sino que también se encuentra a lo largo de la misma, en competencia con puntos de vista más parciales; en 1751 ya escribe: «El alma más pura puede perderse en la misma senda del bien si el espíritu y la razón no la guían» (*Discours sur la vertu du héros*, pág. 1269).

Podríamos presentar todavía de otra manera la complementariedad de la conciencia y la razón. En la tradición católica, el individuo no le hace preguntas a su conciencia: para conocer el camino recto, le basta con con-

sultar la ley, o a su intérprete en la tierra, la Iglesia. Los valores comunes los afirma un órgano igualmente común. Esta estructura se puede volver a encontrar fuera del catolicismo: así, Hobbes quiere que el Estado y su soberano determinen lo justo y lo injusto para todos; el individuo no debe preguntarse, sino someterse. En la tradición protestante, por contra, la mediación de la Iglesia deja de existir, y cada cual debe escrutar su fuero interno para escuchar en él la voz de Dios. Ello le da derecho a discutir las instituciones y las leyes. Esta iniciativa que se les permite a los individuos es precisamente lo que horroriza a Hobbes: ¿acaso no corre el riesgo de conducir directamente a las guerras de religión?

En líneas generales, Rousseau sigue la elección calvinista. Pero antes, se preocupa por distinguir entre las simples inclinaciones personales y la voz de la conciencia, que imagina igual para todos, pues se inspira en Dios, lo cual le permite precisar su contenido. ¿No se puede concebir acaso que dos conciencias individuales se contradigan, que las íntimas convicciones del católico y del protestante, del cristiano y del musulmán, del creyente y del ateo, no coincidan? Rousseau no examina la cuestión en estos términos, pero parece que éste sea el punto en que la razón puede intervenir. Aun cuando sea de inspiración universal, a la conciencia sólo podemos conocerla mediante la expresión que da de ella el individuo. La razón, por su parte, tiene reglas comunes, conocidas por todos; podría pues servir como mediador en caso de conflicto entre conciencias. Es en este sentido que los «afectos del alma» son «iluminados por la razón»: ésta establece un marco cuya universalidad reconocen todos los hombres.

DEBER Y DELEITE

¿Cómo procedemos para satisfacer las demandas de la conciencia? Una vez que ha postulado que la naturaleza del

hombre no es mala, sino neutra o más bien indeterminada, Rousseau puede imaginar una forma doble del bien: el hombre accede a ella, bien al seguir las buenas inclinaciones que se hallan en él, bien al superar las malas. La primera vía es la de la bondad: consiste en someterse a (una parte de) la naturaleza. La segunda es la del deber y de la virtud: en ella, obedecemos a las exhortaciones de la voluntad, y superamos otra parte de nuestra naturaleza. Por lo tanto, de un lado, el hombre bueno «cede ante sus inclinaciones al practicar la justicia, como el malo cede ante las suyas al practicar la iniquidad. Contentar el gusto que nos lleva a hacer el bien es bondad, pero no virtud» (*Lettre à Franquières*, págs. 1142-1143). Del otro, el hombre virtuoso: «La virtud no consiste solamente en ser justo, sino también en serlo gracias al triunfo sobre las pasiones, al reinar sobre el propio corazón» (pág. 1143).

Rousseau no siempre emite un mismo juicio sobre los dos términos de esta alternativa. Podríamos decir que, en los textos programáticos, otorga un privilegio a la virtud en detrimento de la bondad: ésta es incierta, pues nos viene de otra parte; aquélla es digna de confianza, puesto que la produce nuestra propia voluntad. «Aquel que sólo es bueno, sólo sigue siendo bueno mientras encuentra placer en serlo; la bondad se rompe y perece bajo el choque de las pasiones humanas; el hombre que sólo es bueno, sólo es bueno para él» (*Émile*, V, pág. 818). El hombre virtuoso, en cambio, actúa con conocimiento de causa, porque su voluntad es buena; tiene el mérito de sus acciones. Ésta es la vertiente de la moral de Rousseau que Kant sistematizará.

En otras ocasiones, sin embargo, y especialmente en los textos más íntimos, Rousseau manifiesta una mayor simpatía por la bondad natural que por la virtud voluntaria, o lamenta, al menos, que la segunda tenga que suplir siempre a la primera. Al imaginar a un ser, semejante a sí mismo, que haría el bien por inclinación antes que por deber, comenta: «Sería bueno porque la naturaleza lo habría hecho bueno; haría el bien porque le resultaría

agradable hacerlo: pero si se tratara de combatir sus más adorados deseos y de desgarrar su corazón para cumplir con su deber, ¿también lo haría? Lo dudo. La ley de la naturaleza, o su voz al menos, no se extiende tan lejos. Hace falta entonces que otra mande y que la naturaleza se calle» (*Dialogues*, II, pág. 823). Cuando el bien es contrario a mi placer, es preciso que el deber supla a la naturaleza; la mejor solución sería, no obstante, evitar el encierro en semejante conflicto. Rousseau, aquí, confía más en nuestro instinto de bondad que en la virtud impuesta. «El instinto de la naturaleza es [...] ciertamente más seguro que la ley de la virtud», escribe (pág. 864). Basta con que dejemos hablar a la bondad natural en nuestro interior: los resultados serán iguales, o incluso superiores, a los que obtendríamos mediante la virtud.

En las *Rêveries*, Rousseau llega tan lejos en esta misma dirección que se sale del marco humanista. Ya no está seguro de que sus inclinaciones sean buenas, pero decide en cualquier caso someterse a ellas. Ahora está preparado para renunciar a las pretensiones de bondad y contentarse con la felicidad que le proporciona la mera satisfacción de sus deseos. «En la situación en que me hallo, no me queda otra regla de conducta que seguir en todo a mi inclinación sin coacción ninguna. [...] La misma sabiduría quiere que, en cuanto a lo que queda a mi alcance, haga todo lo que me deleite [...] sin otra regla que la fantasía» (VII, pág. 1.060). Pero ¿cómo estar seguro de que lo que me deleita, lo que satisface mi inclinación, es también bueno para los demás, y no sólo para mí? La adopción de un criterio puramente individual puede asegurar la calidad de la experiencia, pero no nos dirá nada de su virtud: Rousseau se coloca aquí «más allá del bien y del mal».

Con todo, querría ver en esta actitud «gran sabiduría e incluso gran virtud» (pág. 1.061). Pero nada acude en apoyo de esta pretensión. El individuo puede ser feliz al entregarse sin coacción a sus inclinaciones; pero no podría reivindicar para él esos otros calificativos de sabiduría y vir-

tud sin cambiar previamente el sentido de las palabras. En realidad, Rousseau renuncia aquí a la búsqueda de una moral para consagrarse a la de un arte de vivir. Y no ignora que los dos no van necesariamente a la par. En una página del *Émile*, por ejemplo, escribe con amargura: «El aspecto de un hombre feliz inspira en los demás menos amor que envidia» (IV, pág. 503). La piedad es algo natural en el hombre, pero la envidia y la voluptuosidad maligna, por hablar como Montaigne, no lo son menos; no hay ninguna seguridad de que no preferiríamos saber que todos los hombres a nuestro alrededor son desdichados antes que felices. Ahora bien, si esto es así, ¿podemos seguir confiando en nuestro corazón y en sus elecciones? Si bastara con declarar de antemano que las inclinaciones naturales son preferibles a las que nos vienen de la opinión, ¿estaríamos seguros de poder reconocer siempre a unas y a otras? Semejante posición ya no se diferenciaría en nada de la de los individualistas.

Rousseau se enfrenta aquí a la gran dicotomía que estructura la historia del pensamiento moral europeo, la que se establece entre la felicidad y la virtud. La vimos en un primer momento (233) y nos resultó útil para definir las artes de vivir individualistas; esencialmente, retuvimos sus implicaciones para la sociabilidad. Retomémosla aquí por sí misma. La moral antigua, que persigue la armonía con la naturaleza, desemboca en la felicidad. La moral cristiana, para la cual la naturaleza está afectada por el pecado original, aspira al bien. O tal vez debiéramos decir: a cada vez, uno de los dos términos se somete al otro y lo vuelve, en última instancia, facultativo; pero la jerarquía no es la misma. La virtud vence aquí; la felicidad allá. También podemos encontrar la oposición en el seno de cada una de las dos tradiciones. Así, el mensaje de los estoicos, simplificado al máximo y aproximado de este modo al cristianismo, sería: la virtud es la felicidad; sed virtuosos y seréis felices. Por contra, el de los epicúreos y, por lo tanto, el de sus discípulos modernos, individualistas o utilitaristas, sería: la

felicidad es la virtud; no hay otra virtud que la que consiste en aspirar a la felicidad (desde este punto de vista, Montaigne es epicúreo).

Rousseau conoce ambas vías y es capaz de valerse tanto de una como de la otra. Enuncia la segunda de este modo: «Sé justo y serás feliz» (*Émile,* IV, pág. 589); «hacer el bien» es una manera más de «gozar de la vida» (V, pág. 771). Pero este encadenamiento no tiene nada de evidente; Rousseau sabe que no basta con ser bueno ni virtuoso para ser feliz; simplemente, sin ello, está seguro de no llegar a serlo. «La virtud no da la felicidad, pero sólo ella enseña a disfrutarla cuando la tenemos», escribe a Offreville (4-10-1761; IX, pág. 147). La primera vía está más cerca de la de las *Rêveries*: gozo de la vida; por lo tanto, eso es bueno.

Hay, no obstante, algo insatisfactorio cuando esta dicotomía se presenta como una elección entre el todo y la nada. El humanista no puede quedar satisfecho con ninguno de los dos términos tomado aisladamente. Hacer de la felicidad del individuo un fin último viene a ser lo mismo que ignorar la vida en común de los hombres. Pero exigir la sumisión al deber y a la virtud significa que no le hacemos mucho caso a la autonomía personal. Tampoco resulta posible prescindir de uno de los dos términos. Renunciar a la virtud, al deber o a la voluntad es peligroso: todas nuestras inclinaciones no son buenas; es necesario ejercer un control sobre ellas que tome en consideración el interés de los otros, y no solamente el nuestro. Pero, por otro lado, renunciar a la felicidad, y por tanto a amar la bondad, o esforzarse por vencer siempre a las propias pasiones, deja de ser satisfactorio; si lo fuera, desembocaríamos en esta conclusión paradójica de que sólo los malvados pueden ser virtuosos, ¡ya que los seres buenos no tienen nada que superar!

En este caso, la posición humanista consistirá, como ocurría con la relación entre natural y artificial (y por las mismas razones), no en elegir uno de los términos, sino en ir más allá de la elección misma. ¿Cómo hacerlo? Una fór-

mula de Kant evoca esta búsqueda de equilibrio a la que también aspira Rousseau, aun cuando no siempre sea consciente de ello: «Epicuro quería dar un móvil a la virtud y la privó de su valor interno. Zenón quería dar a la virtud un valor interno y la privó de móvil. Sólo Jesucristo le da un valor interno y también un móvil. (...) Epicuro enseñaba a buscar la felicidad, sin ser particularmente digno de ella. Zenón, la dignidad, sin tener en cuenta la felicidad. Jesucristo, la felicidad, siendo digno de ella» (*Fragments*, XIX, págs. 6.838 y 6.894).

Es en el amor donde se produce la resolución de la tensión entre virtud y felicidad, entre deber y bondad. «El amor a sí mismo, así como la amistad, que no es más que una forma de compartirlo, no tiene otra ley que la del sentimiento que lo inspira; lo hacemos todo por nuestro amigo, como por nosotros mismos, pero no por deber sino por deleite», escribe Rousseau («À Sophie d'Houdetot, 17-12-1757»; IV, pág. 394). El deleite, que es la felicidad en el amor, desemboca a su vez en el bien. Por la interpretación que da del amor, por la integración así vislumbrada de naturaleza y libertad, Rousseau puede concebir asimismo la reunión del bien y la felicidad: el amor hace feliz del mismo modo que produce el bien. En sí mismo, el goce no es el bien, pero el bien puede ser goce, como en el amor. Aquí, el hombre ya no está solo, y, al mismo tiempo, no está en contra de sus inclinaciones. Hay que amarse a sí mismo para aceptarse y aceptar el mundo: éste es el camino que exploran las *Rêveries*, y el que, después de todo, había iniciado Montaigne. Hay que preferir el altruismo al egoísmo y aspirar a la virtud, como enseña el *Émile*. Pero también es preciso saber que tenemos la *necesidad* de amar a los otros, y que su felicidad hace la nuestra.

Las concepciones humanistas del amor y de la moral se reúnen aquí al hacer del *tú* el objetivo último de la acción del *yo*; pero, mientras que la moral es coacción, el amor es alegría. Montaigne ya había señalado esta superación posible de la moral del deber mediante el reinado del amor: «Al

ser verdaderamente perfecta la unión de tales amigos, les hace perder el sentimiento de tales deberes» (I, 28, pág. 190). Lo que separa a estas dos fuerzas no es su fin sino su campo de acción: no se puede amar más que a unos pocos individuos, pero se puede ser moral con todos. Vida privada y vida pública tienen cada una su principio; hay que coordinarlas, y no confundirlas; hay que hacerlas complementarias, y no conflictivas. Lo que separa a las dos fuerzas no es su sentido sino su modo de existencia: la moral depende de la voluntad, y el amor no. Por eso precisamente hay que suplir a éste con aquélla. Pero por eso también, al hombre le está prohibido todo «orgullo»: no sabrá nunca ser completamente dueño de su destino, puesto que nunca podrá mandar sobre su amor. Si las conductas humanas dependieran enteramente de la voluntad, bastaría con apoderarse de ella para producir un hombre nuevo, conforme a un proyecto preestablecido. Pero Rousseau es humanista y no cientificista; no cree que el hombre sea una masa infinitamente maleable entre sus propias manos (que todo sea voluntad), ni entre las manos de Dios (que la voluntad no sea nada). El hombre es doble, o mixto; necesita moral *y* amor.

La benevolencia no es natural ni artificial; consiste en cultivar lo que ya se halla en nosotros. El hombre, al descubrir que es sociable, siente la necesidad de apegos afectivos. El amor y la amistad son pues constitutivos del hombre. Por eso en el pensamiento de Rousseau no existe contradicción entre la exigencia de autenticidad y la de virtud, aun cuando ambas estén presentes. El hombre auténtico, aquel que quiere ante todo ser fiel a sí mismo, no está solo, ni siquiera es egoísta, por ello: para ser verdaderamente uno mismo, hay que pasar por los otros; sin sus apegos, el hombre no es verdaderamente hombre. Y no es el hombre amante o virtuoso de Rousseau quien corre peligro de dejar de vivir en la autenticidad, sino el egoísta solitario de Sade. Al amar, no sacrificamos nuestro ser; lo realizamos.

Sin embargo, al amar a un individuo, lo prefiero a los demás y quiero que también me prefiera a mí. «Con el

amor y la amistad nacen las disensiones, la enemistad y el odio» (*Émile*, IV, pág. 494). Pero, al mismo tiempo, de ahí proviene la misma acción moral: «De los sentimientos de amor y de odio nacen las primeras nociones del bien y del mal» (pág. 522). Se comprende por qué la educación es tan importante: las pasiones de las que estamos hechos no son en sí mismas ni buenas ni malas, pero sí se vuelven buenas o malas.

Naturaleza y voluntad, necesidad y libertad, pueden conciliarse. El hombre es un ser incompletamente determinado, potencialmente bueno y potencialmente malo. Todo es posible, nada es seguro. No hay que oponerse a la naturaleza, tampoco debemos someternos a ella: hay que elegir en ella, y orientarla. La inclinación al bien se halla en nosotros, pero si no la cultivamos, se consume y muere. «Las leyes eternas de la naturaleza y del orden existen. Son para el sabio una ley positiva; la conciencia y la razón las escriben en el fondo de su corazón; a ellas debe servir para ser libre» (V, pág. 857). Servidumbre y libertad encuentran aquí un terreno común.

Endeble felicidad

Hacer el bien al otro es lo mismo que tomarlo como el objetivo de nuestra acción; a diferencia de los cristianos, Rousseau no busca a Dios a través de los hombres, ni abstracción ninguna. Ahora bien, en el amor, el *tú* se convierte también en el fin de la acción del *yo*. El amor es la realización del bien, sin ser en absoluto una virtud: no amamos por deber, sino por deleite. Es a través del amor como la moral del bien y la ética de la felicidad, el ideal de la benevolencia y el de la vida buena, pueden reunirse.

La felicidad del hombre, tal como la entrevé Rousseau, no se parece sin embargo a la de los otros teóricos de la felicidad y de la vida buena. Su búsqueda no puede encontrar nunca una respuesta definitiva. El hombre de Rousseau (lo

cual es distinto al hombre Rousseau) no aspira a esa sabiduría que permite aceptar la vida en toda su diversidad; no dirá nunca: lo que es, es bueno. Tampoco le basta con decir, como Montaigne, cuya serenidad no comparte, que nunca superaremos nuestra propia imperfección. Por otra parte, no puede recurrir a la certeza que procura la relación inmediata con Dios, un ser infinito e infalible. La felicidad de ese hombre se limita a la esfera estrictamente humana. Por esta misma razón, se encuentra siempre amenazado.

Como si quisiera prevenirnos contra todo optimismo fácil, Rousseau nos cuenta, en la continuación inacabada que le da al *Émile*, *Émile et Sophie*, que la pareja se separa y padece nuevos sufrimientos. Pero en el mismo *Émile*, Rousseau ya nos prepara para ese desenlace: está inscrito en la condición del hombre que, por la necesidad que siente de los demás, y por la dependencia en que vive, se halla afectado por una incompletud constitutiva. Para acceder a la felicidad debe contar con los otros, pero estos otros, seres finitos como él, no son dignos de confianza, pues sus propios deseos son múltiples y cambiantes. «Si cada uno de nosotros no necesitara en absoluto a los demás, no pensaría demasiado en unirse a ellos. Así, de nuestra misma enfermedad nace nuestra endeble felicidad» (IV, pág. 503).

No hay felicidad sin los demás, dice Rousseau. «Cada cual percibirá que su felicidad no se encuentra de ningún modo en él mismo, sino que depende de todo lo que le rodea», escribe en la *Lettre sur la vertu* (pág. 325); y en el *Émile*: «No concibo que el que no necesita nada pueda amar alguna cosa; y no concibo que el que no ama nada pueda ser feliz» (IV, pág. 503). Somos felices porque amamos; amamos porque sin el otro somos incompletos. Pero si nuestra felicidad depende exclusivamente de los demás, esos otros también están en posesión de los potenciales instrumentos de su destrucción. «El desconcierto de nuestra vida se debe mucho más a nuestros afectos que a nuestras necesidades.» Primero, debemos satisfacer, por supuesto, nuestras necesidades físicas y materiales; sin embargo, los

afectos son los que constituyen lo esencial de la vida humana; pero dependen de los demás. «Cuanto más aumenta [el hombre] sus apegos, más multiplica sus penas.» En un principio, aumentar nuestros apegos refuerza nuestro sentimiento de existir; pero, al volvernos así dependientes de los demás, asumimos infinitos riesgos. Pues «todo aquello que amamos se nos escapará tarde o temprano, y lo adoramos como si tuviera que durar eternamente» (V, pág. 816). No hay felicidad fuera del amor, pero el amor es frágil.

¿Qué hemos de hacer, entonces? ¿Debemos encerrarnos en una altiva soledad, tal como lo preconizan los sabios estoicos, para ahorrarnos las decepciones futuras? ¿Hemos de desprendernos de los bienes terrestres, tal como lo recomiendan los padres de la Iglesia o Pascal, para no amar infinitamente más que al único ser infinito, Dios? Rousseau hubiera querido creer en la inmortalidad del alma, y no desdeña, si llega el caso, su equivalente profano, la inmortalidad que garantizan las obras. Pero cuando medita sobre las vías que permanecen abiertas para los hombres corrientes —los cuales, nos lo ha hecho saber, no son inferiores a los «filósofos»—, sólo reconoce aquellas que permanecen accesibles para todos: los apegos, la amistad y el amor, con su inevitable lote de ilusiones y decepciones.

9

La necesidad de entusiasmo

Moral y antropología están estrechamente vinculadas, aunque se niegue fundar aquélla en ésta: es preciso saber cómo son los hombres para poder decidir cómo quisiéramos que fueran. Ahora bien, en la historia europea, una imagen del hombre aparece como más influyente que las otras, hasta el punto de que la encontramos tanto entre los conservadores como entre los cientificistas y los individualistas, aun cuando unos y otros no concluyan lo mismo de ella: se trata de la imagen de un ser esencialmente solitario y egoísta, y queda resumida en el dicho «el hombre es un lobo para el hombre». La palabra clave aquí es la de «interés»: éste es el nombre que se le da al móvil que rige la conducta humana. La doctrina moral de Benjamin Constant se elabora precisamente en conflicto con esta concepción del hombre.

Si nos colocamos fuera del contexto cristiano, La Rochefoucauld es en Francia el primer portavoz elocuente de la doctrina del interés; podemos pues empezar por conocer la versión que de ésta él mismo propone.

¿Reinado del interés?

Como exergo al volumen completo de las *Maximes*, encontramos esta frase: «Muy a menudo, nuestras virtudes no son más que vicios disfrazados»; proviene de una máxima suprimida (181 de la primera edición) que precisaba que este trabajo de maquillaje le correspondía al amor propio. A lo largo de todo el libro, La Rochefoucauld evoca

este tema, al hablar de los velos que cubren a las pasiones (M 12), del deseo oculto, del secreto, de los rodeos que lleva a cabo la voluntad (M 54), del disimulo (M 62), de la hipocresía (M 218), y de que «todas nuestras virtudes» no son en realidad «más que un arte de parecer honrado» (MS 33), «más que un fantasma que forman nuestras pasiones, al que damos un nombre honrado, para hacer impunemente lo que queramos» (MS 34). Y, en la última máxima del libro, resume el tema de su obra como «la falsedad de todas las virtudes aparentes» (M 504).

Podríamos decir que éste es uno de los sentidos principales de las máximas de La Rochefoucauld: mostrarnos que lo que ingenuamente tomábamos por virtudes, por actos realizados con las mejores intenciones, no es en realidad más que un producto de nuestro egoísmo, de la aspiración de servir a nuestro interés —egoísmo e interés que, con todo, han tomado la precaución de correr un púdico (y «virtuoso») velo sobre sus maniobras—. El objetivo que se fija La Rochefoucauld es revelarnos nuestra pequeñez, hacer imposible una elevada opinión de nosotros mismos, y «humillar el orgullo ridículo del cual [el corazón humano] se halla colmado», al contentarse con las «apariencias engañosas de virtud» («À Thomas Esprit, 6-2-1665»). Toda nuestra moral es hipocresía porque tenemos *interés* en conformarnos a ella. «Sólo por interés censuramos el vicio y elogiamos la virtud» (MS 28). Lo que pretendemos realizar en nombre del bien, lo hacemos en realidad por egoísmo. «Nuestras más bellas acciones nos producirían a menudo vergüenza si el mundo viera todos los motivos que las producen» (M 409).

En efecto, en sus declaraciones preliminares, La Rochefoucauld deja claro que su análisis sólo concierne a las virtudes de los paganos, y no a aquellas que cultiva la religión cristiana. «La virtud de los antiguos filósofos paganos, que tanta repercusión ha tenido, se estableció sobre falsos fundamentos», escribe, como justificación, al padre Thomas Esprit. El hombre se engaña a sí mismo y engaña

a los demás mediante apariencias de virtud —pero sólo «cuando la fe no interviene en absoluto», o cuando no ha sido «respaldado e instruido por el cristianismo» (6-2-1665)—. Existe pues una virtud que aparentemente provocará el asentimiento de La Rochefoucauld: la humildad, «verdadera prueba de las virtudes cristianas» (M 358). Reconocer nuestra debilidad, nuestra maldad, nuestra ignorancia, es en efecto directamente contrario a los intereses del amor propio. Pero La Rochefoucauld no tarda mucho en reconocer que esta virtud no sólo es sumamente rara (MP 35), sino que también puede manipularla a su vez su contrario, el orgullo, del cual se convierte en el mejor disfraz: «A menudo, la humildad no es más que una fingida sumisión, que utilizamos para someter a los demás» (M 254).

Numerosas máximas no se contentan con reafirmar esta lección, sino que imitan, además, la estructura sintáctica del exergo. Podríamos enunciarla así: «A (una virtud) no es (revelación), muy a menudo (cláusula de prudencia), más que B (un vicio, o una pasión).» Encontramos multitud de ejemplos, pues se trata de una verdadera matriz, de una máquina de hacer máximas. «El amor a la justicia no es, en la mayor parte de los hombres, más que el temor de padecer la injusticia» (M 78). «Lo que parece generosidad no es, a menudo, más que una ambición disfrazada» (M 246). «La fidelidad que muestra la mayoría de los hombres no es más que una invención del amor propio» (M 247), y así sucesivamente.

Toda la conducta de los hombres viene, por tanto, dictada por su interés. Es cierto que, asustado por el alcance ilimitado de su principio explicativo, La Rochefoucauld se apresura a precisar, en el «Aviso al lector» de la segunda edición de sus *Maximes*: «Con la palabra "Interés" no entendemos siempre un interés por el bien, sino muy a menudo un interés por el honor o la gloria». Esta precisión hace que la afirmación resulte más fácil de defender, pero hace que el propósito inicial pierda gran parte de su

radicalidad: si el aguijón principal de la actividad humana no es el deseo de bienes semejantes a los bienes materiales, de egoísta satisfacción, sino la aspiración a la gloria y a los honores, ¿cómo podríamos prescindir de los demás, que son sus únicos proveedores posibles? El hombre no puede bastarse a sí mismo. Cuando La Rochefoucauld afirma que «no se alaba nunca a nadie sin interés» (M 144), hay que elegir una entre dos cosas: o bien el término «interés» conserva su significado corriente, y entonces no basta para describir todas las alabanzas; o bien este significado se amplía hasta incluir cualquier demanda de satisfacción, y, en este caso, su aplicación es justa, pero su generalidad es tal que ya no nos indica gran cosa.

Interés y sentimiento

Benjamin Constant es quien, a principios del siglo XIX, intentará construir una argumentación contra la doctrina del interés.

Sabemos que, en su juventud, Constant se considera un discípulo de Helvecio, el cual, tras La Rochefoucauld, hace de la noción de interés la piedra angular de su filosofía. En sus primeros escritos doctrinales, por ejemplo en su obra sobre *La Constitution républicaine*, Constant reclama con insistencia que se tenga en cuenta el interés. La voluntad general es orientada por el interés común; y éste proviene a su vez de la combinación de los intereses particulares: a Constant no le gusta embriagarse con grandes palabras sin preguntarse a qué realidades particulares se refieren. Para que una estructura política sea sólida, es preciso que corresponda a los intereses de los que participan en ella: «Estos principios encuentran su garantía en el interés de los gobernantes y de los gobernados, y en el espíritu público que ese interés produce» (VIII, 11, pág. 420). A lo largo de toda su vida, Constant se preocupará por no olvidar ese motor esencial de la acción humana. «Si el interés no es el

móvil de todos los individuos, porque hay individuos cuya naturaleza más noble eleva por encima de las concepciones estrechas del egoísmo, el interés es el móvil de todas las clases» (*Filangieri*, I, 5, pág. 204). En su *Journal*, Constant ofrece numerosas ilustraciones de este móvil esencial de las acciones humanas: basta, para observarlo, con buscar más allá de las motivaciones declaradas de los protagonistas.

A diferencia de los privilegios y los honores, actuar en función del propio interés es un rasgo común a todos los hombres; el interés encuentra pues fácilmente su lugar en una visión del mundo fundada en el ideal de igualdad. Respetar el interés de cada cual, es asignar a cada cual una misma dignidad. Esto no basta sin embargo para justificar el uso *exclusivo* de esta noción en el análisis de las conductas humanas, al modo de Helvecio o de La Rochefoucauld. Muy al principio del siglo XIX, en los años durante los cuales Constant traduce a Godwin y estudia la obra de Bentham y el pensamiento utilitarista en general, el cual apela a la noción de un «interés bien entendido», las referencias al interés en tanto que móvil se acompañan regularmente de ciertas reservas: el interés está presente en el comportamiento de los hombres, pero no es suficiente para explicarlo todo. Es en ese momento cuando el humanismo de Constant se separa del individualismo de esos autores. Una antropología general que no dispone más que de esta categoría es una ciencia coja. Por ello Constant somete a un análisis crítico a aquellos que se le aparecen como sus partidarios (poco importa aquí si históricamente tiene razón o no): Epicuro entre los Antiguos (en *Polythéisme*, VIII, pág. 1) y el mismo Helvecio entre los Modernos (*Religion*, «Préface»; I, pág. XXXI), o Bentham (en los *Principios* de 1806), por lo que toca al utilitarismo.

En primer lugar, hay que esclarecer el significado de la palabra. La Rochefoucauld, lo acabamos de ver (295), estuvo tentado de ampliarlo hasta incluir en él a todo beneficio para el sujeto, directo o indirecto; el interés podría encontrarse, según este uso, en el sacrificio del bienestar indivi-

dual en beneficio del de la humanidad; se trata siempre, en un sentido muy amplio de la palabra, del interés del individuo. Pero Rousseau ya había prevenido contra semejante ampliación de sentido, que priva al término de toda virtud discriminatoria. «Se dice que cada cual concurre al bien público por su interés; pero, ¿cómo puede el justo concurrir a él en perjuicio suyo? ¿En qué consiste morir por el propio interés? Sin duda, nadie actúa sino por su propio bien; pero si existe un bien moral que hay que tener en cuenta, mediante el interés propio no se explicarán nunca más que las acciones de los malvados» (*Émile*, IV, pág. 599). Rousseau lo explica con más detalle en una carta contemporánea. En un sentido muy general, ninguna acción se lleva a cabo contra el interés del sujeto (contra el amor a sí mismo). Pero hay que distinguir entre el interés del comerciante que persigue obtener ventajas pecuniarias, y el «interés espiritual o moral» que no perjudica a nadie y que contribuye «a nuestro bienestar absoluto» («À d'Offreville, 4-10-1761»; IX, pág. 144).

Constant abunda en el mismo sentido: no se puede hablar de «interés» si mi interés consiste en favorecer a los demás; el único verdadero «interés» es el que sirve directamente a mi egoísmo, sin ninguna mediación por parte de la idea de deber o de la persona de un beneficiario extranjero. «¿El interés bien entendido? ¡Miserable sistema, fundado en un absurdo equívoco, que necesariamente permite a la pasión ser el juez de ese interés, y coloca en la misma línea y mancilla en la misma medida el más estrecho egoísmo y la devoción más sublime!» (*Religion*, I, págs. 3 y 73). Por lo tanto, es preferible renunciar a un uso tan desconcertante de la palabra «interés», o de la palabra «utilidad».

Las críticas que Constant dirige contra la tentativa de explicarlo todo mediante el interés son de dos tipos: o morales, o relativas a los hechos. Si planteáramos que sólo el interés gobierna a los hombres, estaríamos obligados a renunciar a toda moral (*Principes*, II, 7, pág. 64); ahora bien, la imagen que nos hacemos de nosotros mismos influye

sobre nuestro comportamiento: aquel que se cree inmoral, se vuelve inmoral. Pero si las únicas razones para rechazar la doctrina residieran en las consecuencias indeseables que provocaría su adopción, no habríamos abandonado verdaderamente la doctrina, puesto que habríamos medido el principio con el mismo rasero de su utilidad. Constant propone pues un segundo tipo de razones para rechazar el reinado absoluto del interés: y es que éste no permite explicar una gran parte del comportamiento humano, a saber, la facultad del alma humana de «ser subyugada, dominada y exaltada, independientemente de, e incluso en un sentido contrario a, su interés» (*Religion*, «Préface»; I, pág. XXVI). Los ejemplos habituales de Constant que ilustran esta facultad son el sentimiento religioso, el amor, el entusiasmo y la devoción —volveremos sobre ellos (303)—. El interés se aparta en este caso en nombre de lo que el hombre es, y no de lo que debe ser.

La teoría del interés maestro exclusivo es falsa, pero no por ello se encuentra menos extendida. Ha pasado incluso por una importante encarnación en la historia reciente, a saber, en el mismo Napoleón. La filosofía práctica del emperador, según Constant, se reduce a este principio. Napoleón era «el cálculo personificado» (*Conquête*, «Appendice», 2, pág. 259). «No miraba a los hombres como a seres morales, sino como si fueran cosas» (*Les Cent-Jours*, II, 1, pág. 206). «La convicción de que la especie humana no es adicta más que a su interés, de que no obedece más que a la fuerza, y de que no merece otra cosa que desprecio» caracteriza, según Constant, el espíritu de Napoleón (I, 6, pág. 130). Su política se funda en esta concepción del hombre: «Si en el corazón del hombre no hay más que interés, a la tiranía le basta con asustarlo o con seducirlo para dominarlo». Pero la responsabilidad de esta doctrina nefasta no incumbe solamente a Napoleón. La monarquía absoluta, adepta de un epicureísmo «salvaje», ya la practicó y la promovió durante el siglo XVIII; la profesaron, por otra parte, los pensadores materialistas de las Luces, que afirmaban

con gravedad que el hombre no tenía otro móvil que su interés. Con todo, los hechos enseñan una lección diferente: la tiranía de Napoleón está animada por la misma población, que ama someterse a los poderosos. La muchedumbre se «apresuró a solicitarle la esclavitud» (*Conquête*, «Appendice», 2, pág. 260) y Constant no olvida que, durante doce años, no vio más que «manos suplicantes que pretendían cadenas» (*Les Cent-Jours*, II, «Huitième note», pág. 303). ¿Se puede ver en ello la simple manifestación de un «interés»?

La indigencia de la teoría condujo, a fin de cuentas, a la caída de Napoleón; simultáneamente, esta misma caída ilustra la falsedad de la teoría. «Para conocer a los hombres, no basta con despreciarlos», afirma fuertemente Constant (*Conquête*, I, 4, pág. 128), oponiéndose así a una corriente esencial del pensamiento occidental moderno. La verdad se impone, aunque se tome su tiempo. Entrevemos aquí el papel que se reserva a los escritores y a los pensadores: el de criticar y mejorar las representaciones comunes del hombre y de la sociedad. La tiranía napoleónica se debe, al menos parcialmente, al éxito de las teorías filosóficas que reducen al hombre a un ser sometido al reinado del interés.

Por su parte, Constant no admite la imagen de un hombre completamente egocéntrico. ¿Cómo se explica la existencia, en el ser humano, de las acciones no interesadas? En uno de sus textos más filosóficos, Constant la hace remontarse a la superioridad de las ideas sobre las sensaciones: todo el mundo está dispuesto a sacrificar la sensación presente a «la esperanza de la sensación futura, es decir, de una idea» (*Perfectibilité*, pág. 584). Desde el momento en que no nos contentamos con el instante presente, hacemos intervenir consideraciones sobre nuestra dependencia de los demás hombres y del mundo, que ya no se reducen al mero interés egoísta. En suma, la única versión consecuente de la doctrina del interés sería una reducción del hombre a un puro consumidor de placeres

inmediatos; pero es manifiestamente falsa. El hombre posee una conciencia de él mismo y de su pertenencia al tiempo, y por tanto también de su finitud. Si no tuviéramos que morir, nos podría tentar llevar una vida únicamente en nombre del interés, con el fin de acumular y de preservar el máximo de beneficios posible; pero no es el caso. «La muerte, que interrumpe esos cálculos, que vuelve inútiles esos éxitos; la muerte, que capta el poder para precipitarlo desnudo y desarmado en el abismo, es una elocuente y necesaria aliada de todos los sentimientos que se nos desprenden de este mundo» (*Religion*, II, pág. 4; I, pág. 286). La conciencia de la muerte hace imposible el reinado exclusivo del interés.

Dicho de otro modo: la explicación de las conductas humanas mediante el principio exclusivo del interés es insuficiente porque implica una coincidencia completa de cada individuo consigo mismo. Ahora bien, todo ser humano se propaga más allá de sí mismo, tanto en el tiempo como en el espacio. En el tiempo, porque, a diferencia de los demás animales, puede imaginar su muerte y por tanto la vida del universo sin él. También en el espacio, pues los otros seres humanos forman parte de él, y este hecho está igualmente presente en su conciencia. Es por esta razón por la que no podemos pensar el hombre sin los otros hombres; es por esta razón por la que es necesaria una moral humanista, y no basta con un arte de vivir individualista.

En un primer momento, la valorización del interés individual resulta liberadora, y anuncia el advenimiento de la modernidad. Tener en cuenta el interés de cada cual es preferible a la sumisión de toda la sociedad a una jerarquía inmutable, de la que se aprovechan los detentores de la autoridad. Éstos ignoran los intereses de los sometidos y los consuelan repartiendo honores. La soberanía del pueblo significa también que el pueblo actúe en función de su propio interés. Pero en el seno de la misma modernidad, varias doctrinas se oponen entre sí: la del interés maestro exclusivo y la del interés moderado por el sentimiento de entu-

siasmo. En la perspectiva humanista, el entusiasmo tiene más valor que el interés.

EL HOMBRE DESCENTRADO

Ya hemos visto (136) el lugar que Constant dedicaba a la sociabilidad, y su negativa a aceptar que el centro de cada individuo estuviera en el interior de sí mismo. Pero si ese centro no está en él, ¿dónde se halla? Constant respondería que el centro es móvil: se sitúa tanto en nuestro interior como en nuestro exterior. Lo esencial es que ningún hombre se limita sistemáticamente al aquí y al ahora, a sus necesidades y a sus instintos biológicos. «El hombre se ha visto siempre perseguido por el pensamiento de que no está en absoluto aquí abajo sólo para gozar, y de que nacer, multiplicarse y extenderse no constituyen su único destino» (*Religion*, II, pág. 2; I, págs. 257-258). El hombre que ha conseguido satisfacer todos sus intereses no está todavía colmado; recibe la llamada de alguna cosa que se encuentra fuera de él. «Existe pues en nosotros una tendencia que está en contradicción con nuestro objetivo aparente y con todas las facultades que nos ayudan a caminar hacia ese objetivo. Esas facultades, que se adaptan todas a nuestro uso, se corresponden entre ellas para servirnos, para dirigirse hacia nuestra mayor utilidad, y nos toman como único centro. La tendencia que acabamos de describir nos empuja al contrario fuera de nosotros, nos imprime un movimiento cuyo objetivo no es de ningún modo nuestra utilidad, y parece llevarnos hacia un centro desconocido, invisible, que no tiene ninguna analogía con la vida habitual ni con los intereses diarios» (I, págs. 1 y 31-32).

Al egocentrismo de las acciones corrientes se opone lo que podríamos llamar el «alocentrismo» de esos gestos más raros pero en absoluto excepcionales. Unas y otros son exactamente igual de naturales. «La naturaleza, que le ha dado al hombre el amor a sí mismo para su preservación

personal, le ha dado también la simpatía, la generosidad y la piedad para que no inmolara a sus semejantes» (*Filangieri*, IV, 6, pág. 401). Aquí, Constant sigue los pasos de Rousseau.

Podemos intentar captar el contenido de esta «disposición misteriosa» al observar los ejemplos que proporciona Constant (esta enumeración figura ya en los *Principes de politique* de 1806, pero se completa y matiza en 1824). «Todas estas pasiones tienen [...] algo de misterioso, de contradictorio», escribe. «El amor, esa preferencia exclusiva por un objeto del que hemos podido prescindir durante tanto tiempo, y al que tantos otros se parecen; la necesidad de gloria, esa sed de una celebridad que se prolongue después de nosotros; el goce que encontramos en la devoción, un goce contrario al instinto habitual de nuestra naturaleza; la melancolía, esa tristeza sin causa, en el seno de la cual reside un placer que elude el análisis» (*Religion*, I, págs. 1 y 32-33). La sociabilidad, base de la moral humanista, forma pues parte de esta disposición alocéntrica, característica de la especie. A ello se añade un cierto éxtasis ante la inmensidad de la naturaleza, que se apodera de nosotros «en el silencio de la noche, a la orilla del mar y en la soledad de los campos», y también «el enternecimiento y el entusiasmo» (pág. 30). Es en su seno donde Constant sitúa lo que constituye el objeto mismo de su estudio en este libro, a saber, el sentimiento religioso, que se define como una respuesta a nuestro «impulso hacia lo desconocido, hacia el infinito» (pág. 35), como «la necesidad que el hombre siente de comunicarse con la naturaleza que lo rodea y con las fuerzas desconocidas que parecen animar a esa naturaleza» (II, págs. 1 y 219). Constant es el único de los grandes humanistas franceses que dedica un lugar tan central a la religión; pero su objeto de reflexión no es nunca la naturaleza de los dioses, sino únicamente los sentimientos religiosos de los hombres.

Lo que todos estos ejemplos tienen en común es, primero, la aparente irracionalidad de nuestros gestos, la

ausencia de toda utilidad inmediata (no dependen de la lógica del interés). Más positivamente, se caracterizan también (salvo la melancolía, particularmente enigmática: ¿por qué es un placer? Rousseau ya lo señalaba: «La melancolía es la amiga de la voluptuosidad» [*Émile*, IV, pág. 515]) por su «alocentrismo»: la naturaleza y Dios, el ser amado y el ser al que nos consagramos, los grandes ideales tales como las fuentes de la gloria, tienen en común que se sitúan fuera del sujeto, que lo trascienden en lugar de serle inmanentes. No existe un solo ser humano, piensa Constant, que no sienta la necesidad de superarse a sí mismo: «La necesidad de entusiasmo pertenece a todos los tiempos» (*Religion*, XV, pág. 1; V, pág. 170). Por último, una característica funcional: mientras que todos nuestros otros gestos y acciones pueden servir pero no podrían erigirse en objetivos últimos, estas «pasiones» pueden definir el término y, por lo tanto, también el sentido de una existencia; ya no son medios sino objetivos (I, págs. 1 y 30).

No hay que dejarse embaucar por quimeras tranquilizadoras ni abrazar el humanismo «ingenuo»: los hombres no se mueven por esta necesidad de entusiasmo *en lugar* de por sus intereses; lo único que Constant afirma es que no podríamos dar íntegramente cuenta de las conductas humanas si nos atuviéramos únicamente al principio del interés. Es por ello que el hombre es «un ser doble y enigmático», y que se encuentra «a veces como desplazado en esta tierra» (pág. 34). Por lo tanto, en cualquier situación, «la cuestión principal consiste en saber si predomina el sentimiento o el interés» (II, pág. 2; I, pág. 264).

Se ha sugerido que, junto a estos dos grandes móviles de las acciones humanas, había un tercero, que sería la razón, la reflexión, o la inteligencia. ¿No son acaso algunas de nuestras acciones un puro producto suyo? No, replica Constant, pues la razón es hasta tal punto flexible que puede servir a todos los amos; es instrumento, y no fuerza. «La lógica provee silogismos insolubles a favor y en contra de todas las proposiciones» (I; págs. 3 y 75). La razón no

merece ningún elogio particular: sea cual sea el objetivo a alcanzar, puede aportar los argumentos apropiados. El espíritu es «el más vil de los instrumentos cuando se separa de la conciencia», dirá Constant en un espíritu todavía cercano al de Rousseau (I, págs. 4 y 91); «en nombre de la razón infalible, los cristianos fueron entregados a las bestias y los judíos fueron enviados a la hoguera» (I, págs. 3 y 76). Por contra, es imposible masacrar individuos en nombre de su felicidad. No existen, concluye Constant, más que dos «sistemas». «Uno nos asigna como guía al interés, y como objetivo al bienestar. El otro nos propone como objetivo el perfeccionamiento, y como guía el sentimiento íntimo, la abnegación de nosotros mismos y la facultad del sacrificio» («Préface»; I, pág. XXXIX).

¿Cuál es la relación de fuerzas entre estas dos facetas del ser humano? Aquí tampoco hay que forjarse ilusiones. Las más de las veces, vence el interés; el sentimiento desinteresado sólo reina «en esas horas tan cortas y tan poco parecidas al resto de nuestra existencia» (I, págs. 1 y 31). El mismo amor, que no obstante todos conocemos, y que hace que fracase nuestra tendencia a hacer «de cada uno de nosotros nuestro propio centro y nuestro propio objetivo», no produce más que una «inversión momentánea» (X; pág. 10; IV, págs. 190-191). La mayoría de los hombres ahoga este sentimiento: ésta es la amarga conclusión a la que llega Constant «a los sesenta años»; sólo algunos consiguen mantenerlo. «Parece que la naturaleza divida a los hombres en dos clases: aquellos cuya inteligencia se eleva por encima de sus intereses y de sus relaciones personales, y aquellos que se quedan encerrados en esa esfera» (*Souvenirs historiques*, pág. 80). Qué importa: lo esencial no es saber qué parte de la población responde a un ideal de justicia y de amor, sino que este ideal es inextinguible. «Habrá siempre hombres para los cuales la justicia es una pasión, y la defensa del débil una necesidad. La naturaleza ha querido esta sucesión; nadie ha podido nunca interrumpirla ni nadie la interrumpirá jamás» (*Conquête*, II, 18, pág. 221).

La oposición entre «entusiasmo» e «interés» le permite a Constant precisar su oposición al utilitarismo contemporáneo, y esclarece por tanto la relación entre humanistas e individualistas. El utilitarismo de Bentham no es un mero egoísmo; no implica que cada cual se contente con buscar lo que es de su interés; sino que somete el juicio del bien y del mal a la decisión de la comunidad en relación a lo que le resulta más útil. Constant percibe inmediatamente los peligros de ello. El individuo ya no tendría ningún derecho que se debiera a él mismo; no tendría más que privilegios que se le permitirían en la medida en que contribuyeran al bien común. Ahora bien, esos privilegios son frágiles. Si mi inmunidad física, por ejemplo, no se protege más que porque es útil a la sociedad, ésta podría dejar de hacerlo el día que lo juzgara de otro modo. Igualmente, si una acción es ventajosa para una sociedad pero perjudicial para otra, no se vuelve justa por ello. De ahí que podamos concluir que ni la felicidad individual ni la de la comunidad pueden, sin más precisiones, convertirse en los objetivos últimos de la vida moral: la del individuo, porque puede perjudicar a los demás individuos a su alrededor; la de la comunidad, porque puede exigir el sacrificio de la felicidad individual o el de la de otra comunidad.

La idea de que los hombres conocen la justicia, la devoción o el amor, permite pensar la moral desde otra perspectiva. «La definición de la moral», escribe Constant, es que «indica a los hombres que pueden ser felices al hacer felices a sus semejantes» (*Additions*, pág. 525). La indicación del modo de acceder a la felicidad separa a Constant de los utilitaristas: la felicidad de los otros es necesaria para la nuestra; ni el individuo ni la comunidad pueden ser felices cada uno por su lado. La misma sociedad no es una mera suma de individuos semejantes entre sí; nos necesitamos los unos a los otros para ser felices.

Al brindar así sus simpatías al «entusiasmo», antes que al «interés», al restringir el sentido de este último término al interés material y egoísta, y al separarse de los utilitaris-

tas, Constant se muestra fiel a Rousseau, pero se opone también a una tradición anterior que quería encontrar en el interés —una exigencia racional de cada ser humano— un remedio contra los perjuicios de las pasiones, contra el deseo incontrolable de gloria y honores —una supervivencia obsoleta del código feudal—. Maquiavelo, Hobbes y Spinoza piensan que los intereses pueden servir de barrera contra las consecuencias nefastas de las pasiones. Montesquieu se adhiere igualmente a esta visión, al escribir: «Es una suerte para los hombres encontrarse en una situación en la cual, mientras sus pasiones les inspiran el pensamiento de ser malvados, tienen sin embargo el interés de no serlo» (*L'esprit des lois*, XXI, pág. 20).

Constant habría podido dudar aquí en seguir a Rousseau antes que a Montesquieu, más aún cuando los perjuicios en los que más a menudo piensa, es decir, los excesos del Terror, se explican mucho menos por una sumisión ciega a los intereses egoístas, o por una búsqueda desenfrenada de la utilidad, que por una desviación de las pasiones. Robespierre es uno de esos hombres para los que «la justicia es una pasión, y la defensa del débil una necesidad»; sabemos a qué resultado macabro conducirá esta política dirigida por el sentimiento y el entusiasmo, en lugar de por la búsqueda del interés de cada cual. Los revolucionarios de todos los tiempos se dejarán guiar por un ideal elevado, antes que atenerse a los intereses de sus conciudadanos; ¿no es acaso esta preferencia la responsable de la huella sangrienta que dejarán las revoluciones en la historia moderna de los pueblos?

Para afrontar esta objeción, hay que efectuar una distinción entre dos formas de «sentimiento», o de «entusiasmo», que sin embargo se oponen las dos al interés en sentido estricto. Constant no formula la distinción en términos abstractos, pero la utiliza en cuanto se vuelve hacia los ejemplos. Podemos superar nuestros propios intereses, o bien en nombre de una causa abstracta, o bien para ocuparnos de seres distintos a nosotros. Cuando estas dos for-

mas de superación de uno mismo entran en conflicto, Constant opta por la segunda. Se adhiere completamente a la elección de Madame de Staël, quien, él mismo lo recuerda, tenía sus preferencias políticas, pero estaba dispuesta a socorrer indistintamente a monárquicos o a revolucionarios, por poco que se les amenazara o persiguiera. «La visión de un ser sufriente le recordaba que no había en el mundo nada más sagrado para ella que el éxito de una causa o el triunfo de una opinión. [...] Los proscritos de todas las opiniones encontraron en ella más celo en protegerlos en su infortunio que el que habían encontrado en resistirles cuando eran poderosos» (*Mme de Staël*, págs. 212-213).Y en términos similares, emparentados con la definición cristiana del prójimo, alaba a su amiga Julie Talma. «Odiaba el partido contrario al suyo, pero se consagraba con celo y perseverancia a defender a cualquier individuo al que viera oprimido; [...] en medio de las tempestades políticas, durante las cuales todos fueron sucesivamente víctimas, la hemos visto a menudo prestar a la vez todos los socorros de su actividad y de su valor a hombres perseguidos en sentidos opuestos» (*Julie*, pág. 187).

Reconocemos aquí a la finalidad del *tú* como un valor humanista fundamental. El amor, la devoción y el enternecimiento por los individuos no pertenece a la misma serie de los valores en nombre de los cuales hacemos funcionar la guillotina. El sufrimiento o la opresión de los demás desencadenan más fácilmente estos sentimientos, pero no son los únicos que lo hacen. La «necesidad de entusiasmo» de la que habla Constant exige simplemente que estemos dispuestos a sacrificar nuestros propios intereses, y tal vez nuestra propia vida, y no la de los demás. La moral, para Constant, consiste en una capacidad de renunciar a la preferencia por uno mismo, y no en la de perseguir nobles objetivos; la «fuerza de sacrificio», como la nombra, es la «fuerza madre de toda virtud» (*Mme de Staël*, pág. 222).

MORAL Y RELIGIÓN

Dos tendencias se enfrentan pues en el interior de todo ser humano: su interés, de una parte; y su «sentimiento», de otra (su egocentrismo y su «alocentrismo»). Este último puede a su vez adoptar dos formas, aun cuando dejemos de lado el compromiso a favor de las causas abstractas: ese lugar exterior al individuo puede encarnarse o no en otro ser humano. De un lado, el amor, la devoción y el deseo de gloria; del otro, la naturaleza y lo divino. Estas dos variedades se denominan, corrientemente, sentimiento moral, la primera, y sentimiento religioso, la segunda. Los sentimientos mismos conducen ambos al hombre fuera de sí mismo, y se combinan armoniosamente entre ellos. No ocurre siempre esto mismo, sin embargo, por lo que toca al sentimiento moral y a las religiones positivas. ¿Qué relaciones mantienen estos últimos? El examen de esta cuestión es una de las principales motivaciones de Constant en su obra sobre la religión, a la que durante algún tiempo incluso titula reveladoramente: «De las relaciones de la religión con la moral en los pueblos de la Antigüedad» (*Journal*, 6-9-1804).

La moral, en este sentido general de la palabra, es decir, la superación del interés personal, es una pura encarnación del sentimiento del que habla Constant; y es también universal, una característica de la especie humana. «Al ser las relaciones de las sociedades humanas iguales en todas partes, la ley moral, que es la teoría de esas relaciones, es también la misma en todas partes» (*Religion*, XII, pág. 11; IV, pág. 492). Lo cual no impide que los individuos no sean unos más morales que otros ni que, a pesar de ello, se aproximen más o menos a este ideal: la moral «se revela a todos los espíritus», pero sólo «a medida que se iluminan» (XII, pág. 12; IV, pág. 503). Sin embargo, a diferencia del sentimiento, las religiones positivas, o formas religiosas, son infinitamente variables, y pueden ser un producto tanto de este sentimiento como del interés. Podemos efectivamente utilizar la religión para intentar establecer una relación

con lo infinito, pero también para pedir ayuda a Dios en nuestros asuntos corrientes (por lo tanto, la magia, puramente utilitaria, es una religión desprovista de sentimiento religioso).

Podríamos decir que la religión oscila entre desinterés e interés, entre moral y política. Una de sus dos formas principales, la que exige la presencia de una casta que se encuentra a su servicio exclusivamente —las «religiones sacerdotales», en la terminología de Constant—, se ve mucho más obligada a un compromiso con la política que la otra, la religión sin sacerdocio, que Constant prefiere a la primera por esta misma razón. El protestantismo es, desde este punto de vista, superior al catolicismo. La primera conclusión de este examen es pues negativa: la religión no puede servir como base de la moral, y es tanto mejor cuanto mejor se aísla de la autoridad política. La segunda conclusión es positiva: mientras que la religión no puede fundar la moral, la moral, por su parte, será la medida que permitirá evaluar a las religiones particulares: cada una de ellas se encuentra tanto más cercana al sentimiento religioso cuanto menos se interesa y más se aleja del poder político. «La moral se convierte por tanto en una especie de piedra de toque, en una prueba a la que se someten las nociones religiosas» (XII, pág. 12; IV, pág. 358). Las vías de Dios no son impenetrables; se someten a los principios de la justicia.

Semejante reinterpretación del hecho religioso permite comprender el lugar que Constant les prepara a las religiones en el interior de una democracia. Su ideal es el de un Estado laico donde el poder central garantice a cada cual el derecho de practicar la religión de su propia elección. Antes que tener que elegir, ¿por qué no acoger a todas las religiones y cuidar solamente de que queden contenidas en el interior de la esfera privada de los individuos, para que así no conduzcan a nuevas guerras de religión? «Esta multiplicidad de las sectas, que tanto espanto produce, es lo más saludable que pueda haber para la religión» (*Principes*, VIII, 3, pág. 146). Este pluralismo religioso (que

no es evidentemente un retorno al politeísmo) no solamente se conforma a la política liberal de separación entre lo privado y lo público, sino que es igualmente favorable al perfeccionamiento de la misma religión y a su acción sobre la sociedad. «Dividid el torrente, o mejor dicho, dejadlo que se divida en mil ríos. Fertilizarán la tierra que el torrente hubiera devastado» (*Religion*, XV, pág. 4; V, pág. 207). Se podría aplicar el mismo modelo a las diferentes concepciones del bien. Constant tiene su moral (humanista), pero otros a su lado son conservadores y privilegian a la conformidad con las normas; y otros son individualistas y sólo les preocupa el desarrollo personal. ¿Debe elegir el Estado? Ciertamente no. La libre búsqueda del bien y de lo verdadero es aquí el único valor de Estado: el pluralismo, y no el humanismo, debe ser su credo. El Estado únicamente debe velar, además, por que ningún grupo se haga con el poder político, ni oprima violentamente a los demás: no se puede tolerar la intolerancia.

Esta primera articulación de las dos nociones, en la que la moral aparece como una religión depurada, todavía no lo dice todo. Ser moral es, ante todo, ser capaz de preferir al otro antes que a uno mismo. Si imaginamos el caso extremo, deberíamos decir por tanto: ser moral es ser capaz de sacrificarse, de encontrar valores más elevados que la propia vida. Pero ¿cómo preferir otra cosa antes que la propia vida, cuando pensamos que esta vida es la única que existe? «¿Qué más hay, aparte de la vida, para aquel que, más allá, sólo ve a la nada?» (*Religion*, I, pág. 4; I, pág. 89). Si esta vida es todo lo que poseo, ¿por qué ponerla en peligro, por qué no intentar sacarle el máximo placer inmediato? Si Dios ha muerto, ¿no está todo permitido? «Si la vida no es, en el fondo, más que una extraña aparición, sin porvenir y sin pasado, y tan corta que la creeríamos apenas real, ¿para qué inmolarse por unos principios cuya aplicación está, por lo menos, alejada? Más vale aprovechar cada hora, dada la inseguridad de la próxima, y embriagarse con cada placer mientras éste sea posible» (págs. 88-89).

«La moral necesita tiempo», afirma Constant (*Conquête*, I, 5, pág. 96), es decir, precisa de una referencia a la vida tras la muerte. Los pueblos antiguos disponen de un medio distinto a la religión para acceder a la moral: creen en el valor de la gloria, cuyo lugar no está en nosotros sino fuera de nosotros, inclusive en las generaciones siguientes. Es por ello por lo que Aquiles, el héroe antiguo, puede preferir la muerte gloriosa antes que una larga vida sin brillo. Pero los hombres de la época moderna, la época de los individuos, la época de lo cotidiano, han renunciado a perseguir la gloria y se contentan con sus goces privados. No hay que engañarse acerca de esto: «Lo que nos falta, y nos faltará: la convicción, el entusiasmo y la fuerza para sacrificar el interés a la opinión» (*Religion*, «Préface»; I, pág. XLI). Constant se pregunta, por lo tanto, si, privada así de su fundamento, la misma moral no corre peligro de desaparecer.

Podemos pensar que aquí Constant fuerza un poco su argumentación, arrastrado como se encuentra por su apología del sentimiento religioso frente a los cientificistas, y que olvida pistas que otras páginas escritas por él sugieren. ¿Es la fe en la inmortalidad, y por tanto la religión, la única base posible de la superación de uno mismo? El mismo Constant nos recordaba que todos conocemos otra forma de superación, mucho más familiar, y que caracteriza a nuestra vida en todo momento, no en el tiempo pero sí en el espacio —la forma de superación que el otro representa para cada *yo*—. Escribe Constant: «La idea de sacrificio [...] es inseparable de cualquier afecto vivo y profundo. El amor se complace en inmolar todo lo que más ama al ser que prefiere» (II, pág. 2; I, pág. 250). Y, al principio de su libro sobre la religión, cuando evoca las otras formas de la disposición «alocéntrica», enumera, a continuación del sentimiento religioso, el amor, el entusiasmo, la simpatía y la devoción («Préface»; I, pág. XXVIII). Pero, si el amor y los otros afectos auténticos ilustran cotidianamente la capacidad de sacrificio, ¿a qué viene nuestro deseo de inmorta-

lidad? Antes que sobre la vida después de la muerte, ¿no podríamos apoyarnos sobre esos seres que existen fuera de nosotros y que no obstante forman parte de nosotros, y cuya felicidad produce la nuestra? Aunque sólo tengamos una vida, y aunque ésta se termine definitivamente con nuestra muerte, podríamos concluir que no estamos condenados a erigir esta vida en valor supremo, puesto que en ella hay continuidad entre interior y exterior: la sociabilidad reemplaza a la inmortalidad. De ahí proviene la grandeza del hombre, pero también su miseria, pues los otros son, como nosotros, falibles.

MORAL Y VERDAD

¿Cuál es el lugar de la moral en el mundo humano? Constant propone diferenciar dos perspectivas complementarias e irreductibles la una a la otra. La primera es la del mundo objetivo; la segunda, la del hombre sujeto que vive en él. La segunda no es simplemente una vía que conduzca hacia la primera, al modo en que las tentativas infructuosas llevan al éxito, sino que tiene, mucho más allá, su propio ideal. La primera perspectiva es la de la ciencia (Constant dice «de la filosofía») y su objetivo es la verdad. La segunda es la de la moral (y, por lo tanto, históricamente, la de la religión), que aspira, no a la verdad, sino al bien. La elección de una u otra depende del objetivo que persigamos.

He aquí su descripción, proyectada en la historia de las religiones, donde el politeísmo adopta la primera, y el cristianismo la segunda (la descripción se revela por ello muy cercana a la de la oposición entre Antiguos y Modernos, por la que ha comenzado la presente investigación): «En la creencia antigua [el politeísmo], que la filosofía subyugó, se rebajaba al hombre al rango de átomo imperceptible en la inmensidad de este universo. La forma nueva [el cristianismo] le devuelve su lugar de centro de un mundo, que no se ha creado sino para él: es a la vez la obra y el objeti-

vo de Dios. La noción filosófica es tal vez más verdadera, pero la otra está mucho más llena de calor y de vida; y, bajo un cierto punto de vista, tiene también una verdad más elevada y más sublime. Si situamos a la grandeza en lo que realmente la constituye, hay más grandeza en un pensamiento elevado, en una emoción profunda, en un acto de devoción, que en todo el mecanismo de las esferas celestes» (*Religion*, I, págs. 5 y 99-100). A decir verdad, el hombre no es más que un átomo perdido en el universo; pero el mundo humano no es (simplemente) el de la verdad objetiva; es también el del calor y la grandeza. La moral y la ciencia no tienen por qué someterse la una a la otra; y si nos atenemos a la perspectiva estrictamente humana, la moral posee un valor más alto.

En una de sus más iniciales publicaciones, cuando tenía unos treinta años, Constant se había encontrado ya con este problema, a la vuelta de una argumentación política. Insistía en la necesidad de introducir, entre los postulados abstractos y los hechos particulares, lo que llamaba principios intermediarios; e ilustraba esa necesidad con la crítica de una tesis de Kant. «El principio moral, por ejemplo, de que decir la verdad es un deber, si se tomara de una manera absoluta y aislada, haría imposible cualquier sociedad. Tenemos una prueba de ello en las consecuencias muy directas que ha extraído de este principio un filósofo alemán, que llega incluso a pretender que mentir, a unos asesinos que os pedirían si vuestro amigo que persiguen se refugia en vuestra casa, sería un crimen» (*Réactions politiques*, VIII, pág. 136). La absurdidad de la consecuencia lleva a Constant a separarse del racionalismo moral de Kant. Decir la verdad no puede ser una obligación más que en el seno de una sociedad, allí donde los individuos cooperan entre ellos. Los asesinos y su víctima no forman una sociedad; son más bien como dos países en guerra; y ahí no hay lugar para ninguna obligación. «Decir la verdad no es pues un deber más que para con aquellos que tienen derecho a la verdad. Y ningún hombre tiene derecho a la ver-

dad que perjudica a otro» (pág. 137). El principio de sociedad vence al de verdad; la exigencia de amistad autoriza la mentira.

Al conocer el argumento de Constant, Kant se siente herido en carne viva y replica, el mismo año de 1797, mediante un opúsculo titulado *Sur un prétendu droit de mentir par humanité.* Lo que ante todo molesta a Kant es el uso que hace Constant de la experiencia inmediata de cada uno; para Kant, los principios se derivan de la razón y no tienen nada que ver con la eventual observación de un sufrimiento particular (aquí, la muerte del perseguido). A Kant no le interesan las consecuencias prácticas de los actos: mentir es, en sí, contrario a los principios del bien, sean cuales sean las circunstancias. La jerarquía de los valores que adopta Constant es diferente: no perjudicar al otro es el objetivo, el cual puede servir a menudo la veracidad (por ejemplo, en todas las relaciones contractuales), y otras veces la mentira (por ejemplo, a los asesinos). El amor al otro debe vencer, según Constant, al amor a la verdad. El punto de partida del acto moral es el *tú*, y no el *yo.* Cualquier cosa, antes que hacer sufrir al otro: es lo que también puede hacer del suicidio algo virtuoso. «Aquel que, ante la amenaza de la tortura, siente que traicionaría a la amistad, que denunciaría a desdichados, y que violaría los secretos que ha confiado a su fe, cumple con un deber al darse la muerte» (*Religion*, XIII, pág. 4; V, pág. 75). Todos los demás principios ceden ante éste. Lo cual no quiere decir que todos podamos ser héroes, sino que todos podemos compartir un mismo ideal.

Una vez más, Constant manifiesta su apego al postulado humanista que he denominado como finalidad del *tú.* El rechazo a contemplar que el bienestar del otro pueda someterse a un objetivo superior cualquiera, ni aun cuando éste fuera el deber moral universal, nos lo muestra utilizando un principio kantiano contra el mismo Kant. Le conduce a ello su sentido infalible de lo concreto: antes que en la felicidad de la humanidad, piensa en la de los

hombres tomados de uno en uno. El otro será siempre fin, y no medio, ni siquiera el medio de hacer que triunfe la ley moral. Es por esta misma razón por la que Constant critica a Godwin, el cual querría que el conjunto de las relaciones humanas se sometiera a la justicia, y el cual no comprende que el amor, extraño a la justicia, es al mismo tiempo superior a ella. «Ahogar los afectos más dulces no es la forma de dar felicidad a la especie humana» (*Godwin*, pág. 565).

Las relaciones entre dos individuos no dependen de la perspectiva objetiva de la ciencia, ni aspiran a la verdad, sino que obedecen a las exigencias de la amistad. Sin duda, el sufrimiento del otro no debe dictar la totalidad de mi comportamiento, pues puede ser verdadero, o fingido, o ambas cosas; padecido, o elegido, o ambas cosas; y hacer o no sufrir a un tercero —que se puede convertir a su vez en otro (en otro *tú*)—. Es necesario, por hablar como Constant, calificar el postulado general mediante un «principio intermediario». Lo cual no quiere decir que, en mi conducta respecto al otro, me deje guiar por el principio del bien, y no por el de lo verdadero. Julie Talma, la mejor amiga de Constant, está muriendo ante sus ojos. ¿Debe hacérselo saber? «Me preguntaba si no era la verdad un deber; pero, ¿cuál habría sido el resultado de una verdad que Julie temía escuchar?» (*Julie*, pág. 198). El amor, la amistad y el afecto vencen al deber. Germaine de Staël, en casa de la cual vive, tiene intereses incompatibles con los suyos. ¿Debe poner los puntos sobre todas las íes? «No digo nada que no sea verdad, pero no digo toda la verdad» («À Rosalie Constant, 23-7-1803»). Tal vez se equivoca en las elecciones que hace, pero no renuncia por ello a su principio. «Diríais que hay duplicidad en mi conducta, pero con una persona apasionada, la duplicidad que ahorra la pena me parece más valiosa que la franqueza que haría más daño» («À la comtesse de Nassau, 13-7-1809»). En materia de pasión, la verdad no tiene prioridad. «Soy el hombre más sincero del mundo, excepto en amor», escribe Constant en su *Journal* (13-4-1805).

En el mundo íntimo, la obligación de decir la verdad sólo desempeña un papel secundario. En el mundo público, incluso, lo esencial no es decir la verdad, sino tener la posibilidad de buscarla. Como Montaigne, Constant podría proclamar que la misma verdad sólo compete a los dioses, y que nosotros los hombres hemos nacido para buscar la verdad. En sus *Principios de política* de 1806, dedica una sección a esta cuestión. El mantenimiento del error es sin duda funesto para el espíritu público. Pero la imposición de una verdad preestablecida no lo es menos. La verdad es indispensable por lo que concierne al mundo objetivo, pero los beneficios de la verdad podrían quedar anulados por su modo de existencia social, una obligación que inflige la autoridad. La ausencia de verdad es perjudicial, pero la sumisión ciega no lo es menos. Si optamos por buscar la verdad en lugar de someternos simplemente a ella, aceptamos también lo que constituye la «ruta natural» hacia ella: «el razonamiento, la comparación y el examen» (XIV, 3, pág. 310). El efecto del método vence aquí al de su resultado. Por ello, Constant puede concluir: «El error libre vale más que la verdad impuesta» (*Filangieri*, IV, 6, pág. 408). Una verdad impuesta es estéril; su libre búsqueda es fecunda; y, para Constant, la verdadera virtud de la libertad consiste precisamente en que permite el examen de todas las opiniones, y la prosecución de todos los debates. De ahí la siguiente paradoja: «Si hubiera que elegir entre la persecución y la protección, la persecución sería más valiosa para las luces» (*Principes*, XIV, 4, pág. 316).

Constant no dice «cada cual cree en su propia verdad: tanto mejor así», sino que la libre confrontación de las opiniones, el debate argumentado y contradictorio, y el diálogo crítico y respetuoso del adversario, son un valor social más elevado que la adhesión a una verdad dogmáticamente constituida, ya se trate de una revelación divina o de un axioma impuesto por el Estado. «La verdad es valiosa sobre todo por la actividad que la necesidad de descubrirla inspira en el hombre» (*Dunoyer*, pág. 561). El debate, que no es

más que el medio para ello, se convierte aquí en un objetivo. Esta inscripción de la verdad en el mundo social no significa, evidentemente, que renunciemos a ser sinceros. La búsqueda de verdad, y no el consuelo mediante una mentira agradable, permanece como el horizonte de todo conocimiento. Pero esta visión objetiva del mundo, de la que evidentemente forman parte los hombres y el mismo sujeto que conoce, no anula la especificidad de la relación intersubjetiva. Si, en el mundo moral que es el suyo, existe un antagonismo último entre verdad y humanidad, Constant elige la humanidad.

Epílogo

La apuesta humanista

El conocimiento del pasado satisface, en primer lugar, una necesidad humana fundamental; la de comprender y organizar el mundo, y dar un sentido al caos de los acontecimientos que se suceden en él. Sabemos bien, aun cuando no siempre lo recordemos, que estamos hechos de ese pasado; hacerlo inteligible es también empezar a conocernos. A la luz del pasado, el presente se transforma: dejamos de tomar al pie de la letra la interpretación autojustificativa o autoglorificadora que a los protagonistas les gusta dar a sus actos, para leerlos en perspectiva. Las palabras se prestan a todos los usos; no podemos, por tanto, fiarnos de las descripciones que utilizan nuestros contemporáneos; mediante la confrontación con el pasado, una vía aparentemente desviada, podemos acceder más fácilmente y más directamente al mundo que nos rodea. Comprender el pensamiento de ayer permite cambiar el pensamiento de hoy, que a su vez influye en los actos por venir. Actuar directamente sobre la voluntad de los hombres es difícil, y por lo demás inútil: no es su voluntad quien yerra (los hombres quieren siempre su propio bien), sino su juicio (buscan cierto bien allí donde no se encuentra). Esclarecer el juicio es un medio de incidir en su voluntad, y es ahí donde la historia puede ayudar. Las representaciones del pasado, construidas por el historiador, son acciones en el presente: pensarse de un modo distinto permite cambiar nuestra manera de actuar; decir, en este caso, es hacer.

¿En qué punto nos encontramos hoy, en este final del siglo XX, final de un milenio? ¿Qué nos enseña sobre el pasado y el presente de Europa el estudio de un (pequeño) segmento de su pensamiento?

En el transcurso de un largo siglo XIX (1789-1914), esta parte del mundo ha aceptado el paso a la modernidad: el paso, decía Tocqueville, de la edad aristocrática a la edad democrática, de un universo y una sociedad preorganizados y jerarquizados a una situación en que podemos apelar al principio de igualdad y amar las elecciones de nuestra voluntad. El pensamiento de los filósofos de los siglos precedentes ha penetrado en los hechos, en el plano político e institucional. Pero esta transformación ha engendrado numerosos sufrimientos nuevos, para los cuales se ha buscado un remedio en algunas tentativas de rechazar las grandes opciones de la modernidad —unas tentativas que, a su vez, han dominado el corto siglo XX (1914-1989).

En el plano ideológico, éstas se han inspirado en dos familias de espíritus distintas, una conservadora, y la otra cientificista. Los conservadores apelan a la sociedad antigua, pero en la práctica, se contentan con un compromiso entre formas antiguas y modernas. Como todo el mundo, aceptan beneficiarse de los progresos de la medicina, de enviar a sus hijos a la escuela y de participar en las elecciones (otras tantas situaciones en las que ejercemos nuestra voluntad y nuestra elección), en lugar de atenerse a la aceptación de lo que ya está dado por Dios y la naturaleza. En política, los conservadores favorecen a los regímenes autoritarios, pero sin llegar a eliminar toda autonomía personal: respetan la separación entre lo privado y lo público, y alientan la iniciativa en materia de economía, pues se ha revelado como una fuente inagotable de riquezas. Se alían con la Iglesia, pero no procuran instaurar verdaderos Estados teocráticos: erradicar la libertad de conciencia sería una empresa demasiado onerosa. Apelan al nacionalismo, a una preferencia por tanto por lo colectivo en detrimento de lo individual, pero sin exigir el sacrificio incondicional del individuo sobre el altar de la Nación. Este intento de restauración conservadora gozó de un cierto éxito, a mediados de este siglo, en la Europa del Sur (de Grecia a Portugal); pero, desde entonces, ha cedido su lugar a formas de gobierno más francamente democráticas.

Los regímenes autoritarios se refieren a menudo al pasado; los totalitarios, al porvenir. Pero no es ésta la única diferencia: los defensores del totalitarismo apelan asimismo a un conocimiento riguroso del mundo, pues postulan que los seres humanos están completamente determinados por leyes impersonales e implacables; esto es lo que justifica su interés por la familia de espíritu cientificista. El conocimiento certero, razón de su desprecio de las tradiciones, les hace preferir el recurso a los métodos expeditivos, e incluso violentos, para conseguir sus objetivos. Los nazis en Alemania participan del ideal conservador, pero se separan de los otros miembros de la familia a través de este llamamiento a la ciencia, como a través del recurso a los medios revolucionarios y violentos para transformar el mundo. Se acercan con ello a la otra versión del utopismo científico, el comunismo, que pretende retener ciertos ideales de la modernidad, al tiempo que los traiciona con los métodos que elige para alcanzarlos: la despiadada guerra de clases niega la universalidad del género humano y debe desembocar en la eliminación física de las clases enemigas; la libertad del sujeto de elegir su suerte, o el recurso a la razón universal, son negados por su sumisión de hecho a la voluntad colectiva, que a su vez confisca un partido que se compone de militantes profesionales y sometidos en la práctica a la buena voluntad de algunos individuos. Este utopismo revolucionario, aunque apele a la ciencia, no tiene en realidad nada de científico: volverlo primero absoluto, y pretender extraer valores de él a continuación, constituyen una perversión del determinismo.

El remedio, una vez más, se reveló peor que la enfermedad, y con una gravedad mucho mayor. Fue abandonado después de generar innumerables víctimas: por parte del nazismo alemán, con bastante rapidez, gracias a su derrota militar; y por la del comunismo ruso, mucho más lentamente, con motivo de su mejor camuflaje tras una apariencia generosa. Hoy en día, el utopismo cientificista, como por lo demás la teocracia, sólo se mantienen en el

poder fuera de Europa; ciertamente, siguen inspirando en su seno a grupos extremistas que, por ahora, pueden perjudicar a la democracia, pero no derribarla.

El corto siglo XX se presenta, en el plano político, como un paréntesis, el de los remedios ensayados y recusados; el XXI recupera, desde este punto de vista, al XIX. Hereda su adhesión al proyecto democrático, pero también ciertas enfermedades: nacionalismo y xenofobia se despiertan, aun cuando el espíritu colonial haya muerto en sus formas tradicionales; y las desigualdades materiales, y por tanto también las tensiones sociales, se exacerban. Otros peligros son nuevos, especialmente las amenazas que pesan sobre la naturaleza: a fuerza de privilegiar lo *querido* en detrimento de lo *dado,* los hombres, como el aprendiz de brujo, han puesto en peligro su propia vida al destruir los recursos naturales. ¿Hay, en la panoplia ideológica que nos lega el pasado, otras armas que puedan combatir estos males?

Renunciar a reformar el presente en nombre del pasado lejano o de un futuro indefinido no significa, en efecto, que debamos renunciar a cualquier acción sobre ese presente, sino que deseamos fundar esta acción en principios compatibles con él, en este caso, en principios democráticos. Dos nuevas opciones se presentan aquí cuya acción podemos observar a nuestro alrededor: de un lado, el fortalecimiento del individualismo, en sentido estricto, y del otro, la práctica de un cientificismo técnico, no utopista.

Denominamos a veces como individualismo a todo el movimiento de la modernidad, a causa del nuevo lugar que éste concede a la autonomía del individuo. Pero, en sentido estricto, son individualistas aquellos que afirman los derechos de la voluntad personal sin preocuparse de la vida necesariamente social de los hombres. La autonomía, que significa que el sujeto asume una ley, reconoce a la sociedad; la independencia, expresión de los deseos y de las voluntades personales, es lo que ama el individualismo. El Mayo de 1968, que vio cómo se abría una plétora de proyectos políticos que debían regular la vida de la comuni-

dad, estuvo marcado también, paradójicamente, por una gran victoria (simbólica) del individualismo que blandía esta divisa: «Prohibido prohibir». No a la prohibición; por lo tanto, no a la ley; por lo tanto, no a la coacción del individuo por parte de la sociedad.

El individualismo no adopta siempre formas tan frívolas; podemos verlo en acción en los aspectos más variados de la sociedad contemporánea. Las ciudades y los pueblos, lugares de residencia complejos y jerarquizados, se ven progresivamente reemplazados por la vivienda unifamiliar, una serie de casas que se siguen las unas a las otras, o por los núcleos de grandes conjuntos urbanísticos, con sus pisos intercambiables. Cada cual está solo en su automóvil —como también, paradójicamente, en los transportes públicos, donde se encuentra condenado al anonimato—. En el momento en que escribo, en las periferias urbanas se propaga un movimiento que consiste en atacar a los autobuses del servicio público, uno de los últimos vínculos entre el centro y el resto de la ciudad. Las nuevas formas de comunicación y de información no facilitan necesariamente la interacción humana: cada cual está solo, sentado frente a la pantalla de su ordenador, e incluso cuando somos varios los que miramos un mismo programa de televisión, nuestras miradas permanecen paralelas y no tienen ninguna posibilidad de cruzarse. Algunos buscan refugio en las religiones, pero éstas no siempre nos vuelven a poner en comunicación unos con otros, puesto que cada cual puede elegir la suya, al buscar en el inmenso repertorio de los siglos y las civilizaciones. Los niños todavía no se crían solos, pero a menudo no frecuentan más que a uno de sus padres, o bien a los dos, pero alternativamente.

Esta creciente soledad, este autismo social, no conducen, como habríamos podido esperarlo, a una mayor diferenciación entre los individuos, sino a todo lo contrario. Montaigne ya lo había comprendido: tomados aisladamente, los hombres se parecen; son sus constelaciones las que son únicas y no se parecen a ninguna otra. La libertad es

ilusoria cuando las conductas obedecen a los mismos modos y persiguen conformarse a las mismas imágenes.

El cientificismo cuyos rastros encontramos en las sociedades democráticas es muy diferente al que observamos en el totalitarismo: aquí no hay proyecto revolucionario, ni sometimiento violento del individuo, ni, por lo tanto, terror. Sin embargo, aquí como allí, creemos observar leyes inmutables que actúan en la sociedad, y en ellas nos inspiramos para orientar nuestra acción. La política se convierte pues en un dominio acerca del cual se consulta a los expertos; y el único debate versa sobre la elección de los medios, y no sobre la de los fines. Entramos en el reinado del pensamiento instrumental, donde cualquier problema debe encontrar una solución meramente técnica. Esta perspectiva influye profundamente sobre la organización de la vida en sociedad. No sólo el «especialista» (en general colectivo y anónimo) goza de un gran prestigio, sino que, además, la posibilidad de hacer algo también se convierte en una razón suficiente para que se haga: *poder* se convierte en *querer*, que a su vez se convierte en *deber*. La tecnocracia y la burocracia se sacralizan, y los procedimientos y los reglamentos se vuelven intangibles.

Probablemente, nada ilustra mejor este reinado del pensamiento instrumental en las sociedades democráticas que el papel que en ellas desempeñan las prácticas económicas. No se trata de oponer tal concepción de la economía a tal otra; es la misma categoría la que ha alcanzado dimensiones exorbitantes. Tenemos a menudo la impresión de que la prosperidad económica se ha convertido en la única medida y el único objetivo de estas sociedades, pues cualquier objetivo político se subordina a ella; las posiciones sociales se traducen inmediatamente a términos de capacidad de consumo, lo cual condena a sus protagonistas a la pasividad. Ahora bien, este dominio exclusivo de la economía es ilusorio. Tras las reivindicaciones de salarios más elevados, se esconden a menudo demandas de un mayor reconocimiento social, de un mayor respeto, de una

vida en común más digna. No todas las necesidades humanas se dejan medir con dinero: la sociedad de consumo nos empuja a olvidar esta evidencia.

En el cientificismo utopista, los seres humanos particulares, en lugar de ser fines últimos, se transforman en medios en vistas a alcanzar un objetivo que los trasciende, el Estado ideal. En el cientificismo técnico, son los instrumentos del bienestar humano —la eficacia, la producción, el consumo— los que se transforman a su vez en fines últimos; pero, por esto, los hombres se convierten en los instrumentos de los instrumentos, en esclavos de sus herramientas. Ahora bien, si el fin último es la eficacia económica, se abre la puerta al ejercicio de una coacción creciente sobre los individuos. Aquí, la opresión no es violenta, a diferencia de la que se practica en el Estado totalitario; es indirecta y difusa, pero es por ello más difícil de circunscribir y de rechazar.

El cientificismo técnico está dominado por estos dos principios aparentemente incompatibles: todo está determinado (la vida está sometida a leyes rigurosas; sería necesario que la ciencia progrese todavía más para que finalmente se conozcan íntegramente); y todo es posible (se puede alcanzar cualquier objetivo; basta con quererlo). Esta última faceta de nuestras sociedades engendra a su vez una creciente necesidad de buscar, detrás de cualquier desgracia, una responsabilidad jurídica. Ya no quiero aceptar que fuerzas incontrolables hayan podido provocar la inundación de mi casa, la intemperie que desmorona mi techo, o la avalancha que se lleva a mi hijo. Puesto que todo se puede controlar, tiene que haber, para este desastre, un responsable humano que podamos llevar ante los tribunales. Ya no quiero que la enfermedad me ataque: la culpa es de la sociedad, que la ha provocado, o de los médicos, que no han querido curarla; la una, o los otros, deben pagar.

Por lo demás, es cierto que, desde hace unos decenios, las posibilidades de influir sobre el destino de los hombres han aumentado de un modo espectacular: la parte de lo

querido crece, y la de lo dado disminuye. Los maestros totalitarios soñaban con forjar hombres nuevos, libres de sus debilidades congénitas, pero no tenían a su disposición más que algunos medios someros: adoctrinamiento, torturas y campos de concentración. Los especialistas de las sociedades democráticas están dominando el código genético de las especies vivientes; serán pues capaces de producir nuevos especímenes. Si así lo desean, podrán eliminar nuestras taras hereditarias al modificar nuestros genes; en última instancia, podrán provocar una mutación de la misma especie humana. Por primera vez en su historia, la humanidad se encontrará en condiciones de transformarse conforme a sus propios deseos.

Las críticas a la democracia individualista y especialista no son nuevas; han sido a menudo el punto de partida de los proyectos conservadores o totalitarios. Pero, ¿estamos verdaderamente presos en esta alternativa? ¿No hay nada en la misma tradición democrática que permita combatir sus derivas? Creo que sí: se trata de su núcleo humanista, que se constituyó al mismo tiempo y con el mismo espíritu que el proyecto de la democracia moderna. Para captar mejor este programa neohumanista, es instructivo conocer el humanismo en el proceso de su constitución, entre los siglos XVI y XIX. El vigor de pensamiento de los pioneros contrasta, en efecto, ventajosamente con las versiones escolares edulcoradas a las que estamos acostumbrados, y que ya no consiguen captar nuestra atención. Es por ello que este libro se ha consagrado al estudio de la tradición humanista francesa, desde Montaigne hasta Tocqueville, pasando por Descartes, Montesquieu, Rousseau y Constant.

El humanismo es, para empezar, una concepción del hombre, una antropología. El contenido de ésta no es rico. Se limita a tres rasgos: la pertenencia de todos los hombres, y de ellos solamente, a una misma especie biológica; su sociabilidad, es decir, su dependencia mutua no sólo para alimentarse o reproducirse, sino también para convertirse en seres conscientes y parlantes; y, finalmente, su relativa

indeterminación, y por tanto su posibilidad de internarse en elecciones distintas, constitutivas de su historia colectiva o de su biografía, y responsables de su identidad cultural o individual. Estos rasgos —esta «naturaleza humana», si se quiere— no se valorizan por sí mismos; pero cuando los humanistas añaden a esta antropología mínima una moral y una política, optan por valores que se encontrarían en conformidad con esta «naturaleza», antes que por otros puramente artificiales, producto de una voluntad arbitraria. Aquí, naturaleza y libertad ya no se oponen. Es el caso de la universalidad de los *ellos*, de la finalidad del *tú*, y de la autonomía del *yo*. Los tres pilares de la moral humanista son, efectivamente, el reconocimiento de la misma dignidad para todos los miembros de la especie; la elevación del ser humano particular distinto al yo a objetivo último de mi acción; y, finalmente, la preferencia por el acto libremente elegido antes que por el que se lleva a cabo bajo coacción.

Ninguno de estos valores es reducible a otro; pueden incluso, si llega el caso, oponerse entre ellos. Ahora bien, lo que caracteriza a la doctrina humanista es sin duda su interacción, y no la simple presencia de uno o de otro. El elogio de la libertad, o la elección de la soberanía, figuran igualmente en otras doctrinas, individualistas o cientificistas; pero, en el humanismo, se encuentran limitados por la finalidad del *tú* y por la universalidad de los *ellos*: prefiero ejercer mi libertad personal antes que contentarme con obedecer, pero sólo si este ejercicio no perjudica al otro (la libertad de mi pugno se termina en la mejilla de mi vecino, decía John Stuart Mill, en un espíritu que comparten los humanistas); y quiero que mi Estado sea independiente, pero eso no le otorga el derecho de someter a otros Estados. La autonomía es una libertad contenida por la fraternidad y la igualdad. *Tú* y *ellos* no son tampoco equivalentes. En tanto que ciudadanos, todos los miembros de una sociedad son intercambiables, y sus relaciones las rige la justicia, que se funda en la igualdad. En tanto que indi-

viduos, las mismas personas son absolutamente irreductibles una a otra, y lo que cuenta es su diferencia, no su igualdad; las relaciones que se establecen entre ellas exigen preferencias, afecto y amor. Esta pluralidad de los valores explica a su vez por qué existen varias maneras de ser antihumanista: Bonald o Taine niegan (por razones distintas) la autonomía del *yo*; Pascal rechaza además la finalidad del *tú*; y Gobineau, Renan o Baudelaire se oponen a la universalidad de los *ellos*.

Los humanistas no «creen» en el hombre, ni hacen su panegírico. Saben, primero, que los hombres no lo pueden todo, que están limitados por su misma pluralidad, pues los deseos de unos sólo raramente coinciden con los de otros; por su historia y su cultura, a las que no eligen; y por su ser físico, cuyos límites pronto se alcanzan. Saben, sobre todo, que los hombres no son necesariamente buenos, y que son incluso capaces de lo peor. Los males que se infligen mutuamente en el siglo XX están presentes en las memorias, e impiden que se pueda juzgar como creíble cualquier hipótesis que descanse en la bondad humana; a decir verdad, estas pruebas nunca faltaron. Pero al vivir precisamente los horrores de la guerra y de los campos de concentración, los humanistas contemporáneos —un Primo Levi, un Romain Gary, un Vassili Grossman— han realizado su elección y han afirmado su fe en la capacidad humana de actuar, *también*, libremente, de hacer, *también*, el bien. El humanismo contemporáneo, lejos de ignorar Auschwitz y Kolima, parte de ellos; no es ni orgulloso ni ingenuo.

Si nos adherimos a la vez a la idea de indeterminación y a la de los valores compartidos, existe un camino que puede enlazarlas; lo llamamos educación. Los hombres no son buenos pero pueden volverse buenos: éste es el sentido más general de este proceso, del que la instrucción escolar no es más que una pequeña parte. En el mundo occidental contemporáneo, y ésta es otra novedad, la mayoría de los hijos ya no son dados (por el azar); son, por regla general, deseados. De resultas, la responsabilidad de todos los que

pueden incidir en la transformación del niño en un adulto libre y solidario crece: su familia, primero, pero también la escuela, e incluso la sociedad en su conjunto. Pues no se trata solamente de garantizar su supervivencia, ni de facilitar sus éxitos, sino también de permitirle el descubrimiento de las más grandes alegrías. Para ello es preciso cultivar algunos de sus rasgos y relegar a otros, en lugar de contentarse con aprobarlos todos, simplemente porque están ahí.

El humanismo no define con precisión una política; elecciones diversas, e incluso contradictorias, pueden permanecer compatibles con los principios humanistas (eso ocurre con la distinción entre «liberales» y «republicanos»: la autonomía colectiva puede oponerse a la autonomía individual). Sin embargo, la adhesión a estos valores orienta la elección de los gobernantes, tanto como las actitudes de los gobernados. La exigencia de igualdad actúa desde la fundación de los regímenes democráticos y sigue haciéndolo en nuestros días; con todo, no es el único valor político. A este humanismo pasivo y mínimo se añade un humanismo activo, mucho más ambicioso. Hacer de los individuos humanos la finalidad de nuestras instituciones y de nuestras decisiones políticas y económicas podría provocar una revolución tranquila. Creer en la sociabilidad constitutiva de los individuos conduce a redefinir los fines de la sociedad. Privilegiar la autonomía del *yo* no significa solamente garantizarle el derecho al voto para que pueda elegir a sus dirigentes, sino también combatir el conformismo friolento. El Estado y sus instituciones tienen su propia lógica, la cual los empuja a crecer y a reforzarse hasta convertirse en un fin en sí mismos; incumbe a cada ciudadano resistir a estas tendencias, puesto que se trata de un Estado y de unas instituciones que deberían estar a su servicio. La resignación a la pretendida fatalidad de las «leyes» sociales o económicas, en cambio, contradice los principios humanistas.

El humanismo no es en absoluto contrario a la técnica en cuanto tal, pero es contrario a la técnica que deja de ser un medio para convertirse en un fin. ¿Cómo no alegrarse,

desde una perspectiva humanista, de la supresión del trabajo físico abrumador, o de que las máquinas reemplacen a los hombres en la realización de las tareas más penosas? ¿Cómo no aprobar la posibilidad de que los hombres vivan con una mayor comodidad, de que se encuentren más fácilmente, de que aprendan más y mejor? Con todo, todas estas ventajas que aporta la técnica dejan de serlo cuando ésta cesa de ser la sirviente que era para convertirse en un ama preocupada únicamente por sus propios intereses. Y esto no vale sólo para las máquinas: basta con observar nuestras instituciones más indispensables, el hospital, la escuela, o el tribunal, para darse cuenta de que lo que debía servir al hombre puede reducirlo a su vez al papel de instrumento.

Se puede objetar que la autonomía del *yo* es la dispersión infinita de las voluntades individuales; que la finalidad del *tú* es el encierro en la mera vida privada; y que la universalidad de los *ellos* es la sustitución de la fría regla del Estado por el calor de las comunidades locales. Ahora bien, estas derivas no son inevitables. La autonomía no es el rechazo de la ley común, sino la participación en su puesta en marcha. El amor a la gente cercana no sustituye al compromiso político, sino que lo completa y puede, por añadidura, proporcionarle sus valores. La imperfección del objeto amado no impide la perfección del amor, decía Descartes; debemos recordar que el amor de un humilde ser humano puede ser más valioso que las declaraciones solemnes sobre el bienestar de la humanidad. El humanismo afirma que es preciso servir a los seres humanos uno por uno, y no en la abstracción de las categorías. Finalmente, la esfera legal y humanitaria de la universalidad no agota el mundo público, ni prohíbe el mantenimiento de las comunidades de origen o de interés.

Contrariamente a lo que sugería Bonald, el dique puede nacer del torrente —o, con una metáfora más verosímil a cargo de Rousseau, el remedio puede provenir del mismo mal—. Los humanistas afirman que los hombres no

deben pagar un precio por la libertad que acaban de adquirir: no están obligados a renunciar ni a los valores comunes, ni a las relaciones sociales, ni a la integridad de su yo. El pacto en nombre del cual el diablo reclamaba lo que se le debía no existió en realidad jamás. Pero es necesario que lo querido acuda en ayuda de lo dado. Estos valores no tienen nada de automático; hay que asumirlos mediante un acto deliberado. Las asociaciones voluntarias, o la elección de la amistad y del amor, compensarán la debilitación de las relaciones de parentesco o de vecindario. El yo es sin duda múltiple, pero ello no le impide actuar como sujeto responsable. Los otros están por todas partes: en él, a su alrededor, e incluso en los valores que desea; sólo gracias a ellos puede afrontar las amenazas del diablo. Lejos de ser un infierno, los *otros* representan una oportunidad de salir de él.

La doctrina humanista no considera por ello todas las necesidades humanas. No dice nada de las exigencias fundamentales de supervivencia: el alimento, el abrigo, o la ausencia de temor al mañana o a la gente cercana. No nos enseña cuáles son los mejores mecanismos económicos del momento, ni nos dice si el mercado debe decidirlo todo o si el Estado tiene también algo que decir. Es solidaria del amor, pero no habla de lo que hace gustosa la experiencia cotidiana y se encuentra en la raíz de tantos de nuestros placeres: la intensidad del momento, el goce, o el éxtasis. El humanismo no nos enseña nada en cuanto a esa necesidad profunda que tenemos de comprender el mundo y de vivir en armonía con él, y que puede conducirnos tanto hacia la ciencia como hacia la contemplación desinteresada de la naturaleza. No nos dice si debemos ser o no religiosos. El pensamiento humanista se contenta con orientar el análisis y la acción del mundo interhumano; pero en el interior de este mundo se sitúan todos los demás.

El régimen democrático mantiene afinidades con el pensamiento humanista, del mismo modo que los regímenes autoritarios con los conservadores, los totalitarismos

con el cientificismo utopista, o la anarquía con el individualismo. Pero estas afinidades no se convierten en exigencias imperativas, y lo propio de la democracia es tolerar una pluralidad de doctrinas, con tal que ninguna de ellas se identifique con el poder político ni provoque la sumisión y la desaparición de las otras; sin ello, el modo de existencia de la doctrina, convertida en dogma oficial, contradiría y anularía su sentido —la afirmación de la autonomía—. El Estado democrático y laico no elige entre las distintas concepciones del bien, con tal que éstas no contradigan sus principios últimos; en el interior de este marco, que es vasto, deja el campo abierto para el debate ideológico. Aquellos que se adhieren a las otras familias de pensamiento modernas no son necesariamente tontos o malvados; toman y acentúan aspectos de la experiencia humana que los humanistas juzgan marginales; pero estos últimos también pueden equivocarse: el libre examen del mundo siempre debe proseguir. Los grandes humanistas se convierten ellos mismos en el teatro de esos conflictos, y así progresa su pensamiento: su obra no se reduce a la exposición de una doctrina.

La empresa humanista no puede detenerse nunca. Rechaza el sueño de un paraíso en la tierra que instauraría el orden definitivo. Considera a los hombres en su imperfección actual, y no imagina que este estado de cosas pueda cambiar; acepta, con Montaigne, la idea de que su jardín quedará para siempre imperfecto. Sabe que el deseo de autonomía debe librar un combate contra el placer de la servidumbre voluntaria; que la alegría que siento al hacer del otro el fin de mi acción la oculta y obstaculiza la necesidad de transformarlo en un instrumento de mi propia satisfacción; que el respeto universal cede fácilmente su lugar a una preferencia por los «nuestros» antes que por los «otros». El peñasco de Sísifo siempre vuelve a caer, u otro justo a su lado —pero el destino de Sísifo no es una maldición; es simplemente la condición humana, que no conoce ni lo definitivo ni lo perfecto—. O mejor, que con-

siste, como en una operación de alquimia, en convertir lo relativo en absoluto, en construir algo sólido con los materiales más frágiles.

Antes que una ciencia o un dogma, el pensamiento humanista propone una elección práctica: una apuesta. Los hombres son libres, dice; puede salir de ellos lo mejor y lo peor. Más vale apostar por que son capaces de actuar mediante su propia voluntad, de amar puramente y de tratarse como iguales, que por lo contrario. El hombre puede superarse; por esto mismo es humano. «Hay que apostar. No es algo voluntario: uno se ha embarcado.» No apostar significa apostar por lo contrario; ahora bien, en este caso, no hay nada que ganar. Pero, a diferencia de Pascal, los humanistas no piden un acto de fe en Dios; se contentan con incitar al conocimiento y con recurrir a la voluntad. Siguen con ello a los humanistas cristianos, que ya rechazaban la resignación. «¿Para qué el hombre, se exclamaba Erasmo a principios del siglo XVI, si Dios actúa en él como el alfarero en la arcilla?» Erasmo creía que ningún ser aparecía en la tierra sin justificación, sin «causa final», y veía en la existencia del hombre —un ser imperfectamente determinado, que conocía pues la libertad— la prueba de que Dios no se contentaba con ofrecer la gracia a los hombres, sino que les permitía buscar la salvación por medio de sus propias obras. Si todo se juega de antemano, ¿para qué el hombre? Los humanistas de la tradición francesa no creen forzosamente en las causas finales, pero juzgan útil hacer como si esta vía estuviera realmente abierta para los hombres. Es cierto que, a diferencia de Pascal, no prometen a los jugadores «una vida y una dicha eternas», sino tan sólo una endeble y fugaz felicidad.

Dios no nos debe nada; ni la Providencia; ni la naturaleza. La felicidad humana está siempre en suspenso. Podemos sin embargo preferir, antes que cualquier otro reino, el jardín imperfecto del hombre, no como un remedio para salir del paso, sino porque es el que nos permite vivir de verdad.

Bibliografía

(Salvo que se indique lo contrario,
el lugar de publicación es París.)

I. Autores antiguos

Abélard et Héloïse, *Correspondance*, UGE-10/18, 1979.

Aristóteles, *L'Éthique à Nicomaque*, Vrin, 1959 (trad. cast.: *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1998).

— *La Politique*, Vrin, 1982 (trad. cast.: *Política*, Madrid, Gredos, 1995)

Agustín, san, *Commentaire de la Première Épître de saint Jean*, Le Cerf, 1961

— *Confessions*, Garnier-Flammarion, 1964 (trad. cast.: *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1998)

Baudelaire, Ch., *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, 1975-1976, 2 vols.

Bernard de Ventadour, *Chansons d'amour*, Klincksieck, 1966.

Bernandin de Saint-Pierre, J. H., *Paul et Virginie*, Flammarion, 1966.

Bérulle, P. de, *Opuscules de piéte*, Aubier, 1944.

La Biblia, Gallimard-Pléiade, 3 vols., 1956-1971 (trad. cast.: La Biblia, Barcelona, Herder, 1987).

Bonald, L. de, *Législation primitive*, 3 vols., 1829.

— *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, 2 vols., 1838.

— *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 3 vols., 1796.

Cellini, B., *La Vie de Benvenuto Cellini*, Scala, 1986.

Cicéron, *De l'amitié*, Les Belles Lettres, 1971 (trad. cast.: *La amistad*, Madrid, Temas de Hoy, 1998).

— *Traité des devoirs*, en *Les Stoïciens*, Gallimard-Pléiade, 1962 (trad. cast.: *Tratado de los Deberes*, Madrid, Nacional, 1975).

Condorcet, M. J. A. N. de, *Vie de Turgot*, en Œuvres, t. V, 1849.

Constant, B.

[obras:]

— *Additions*, en *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Genève, Droz, 1980.

— *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, Garnier-Flammarion, 1986

— *Constitution républicaine* = *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, Aubier, 1991.

— *Filangieri* = G. Filangieri, Œuvres, t. III, 1840, Commentaire par Benjamin Constant.

— *De la force du gouvernement actuel de la France...*, Flammarion-Champs, 1988 (incluye *Des réactions politiques*, véase también ed. 13 *bis*, facsímil).

— *De la liberté chez les Modernes*, LGF-Livre de poche-Pluriel, 1980, publicado en 1997 por Gallimard-Folio bajo el título *Écrits politiques* (*De M. Dunoyer, De Godwin, Pensées détachées, De la perfectibilité*).
— *Œuvres complètes*, Tübingen, M. Niemeyer. (*Les Cent-jours*, t. XIV, 1993; *Histoire abrégée de l'egalité, Littérature du 18e s.*, t. III, vol. 1, 1995).
— *Œuvres*, Gallimard-Pléiade, 1979 (*Adolphe, Cécile, Ma vie* [*Le Cahier rouge*], *Journal*).
— *Du polythéisme romain*, 2 vols., 1833.
— *Portraits, Mémoires, Souvenirs*, Champion, 1992 (*Lettre sur Julie, De Mme de Staël, Souvenirs historiques*).
— *Principes de politique*, Hachette, 1997.
— *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, t. I, 1824; t. II, 1825; t. III, 1827; t. IV y V, 1831.
[correspondencia]
— *Lettres à Isabelle de Charrière*, en Charrière, I. de, *Œuvres complètes*, Amsterdam, G. A. Van Oorschot et Genève, Slatkine, en particular t. III, 1981 y t. IV, 1982.
— Constant, B. y Rosalie, *Correspondance*, Gallimard, 1955.
— *Lettres de Benjamin Constant à sa famille*, 1775-1830, Stock, 1931 (para las cartas a Mme de Nassau).
— Constant, B. y Mme Récamier, *Lettres 1807-1830*, Champion, 1992 (incluyen las cartas a Annette de Gérando).

Descartes, R., *Œuvres et lettres*, Gallimard-Pléiade, 1953 *(Discours de la méthode, Les Passions de l'âme, Principes de philosophie, La Recherche de la vérité par la lumière naturelle, Correspondance)*.
— *Œuvres*, t. X, Vrin, 1966 *(Cogitationes privatae)*.

Érasme de Rotterdam, *La Diatribe sur le libre arbitre*, en *Œuvres*, LGF, 1991.
Eurípides, *Les Suppliantes*, en *Œuvres*, t. III, Les Belles Lettres, 1959 (trad. cast.: *Tragedias: Las troyanas, Suplicantes, Bacantes*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1997).

François de Sales, *Correspondance: les lettres d'amitié spirituelle*, Desclée de Brouwer, 1980.
Hobbes, Th., *Le Citoyen*, Flammarion, 1982.
— *Léviathan*, Sirey, 1971 (trad. cast.: *Del ciudadano. Leviatán*, Madrid, Tecnos, 1987).
Hugo, V., *Poésie*, t. II, en *Œuvres*, Imprimerie nationale, 1909.

Kant, I., *Œuvres philosophiques*, Gallimard-Pléiade, t. II, 1985 (*Fondements de la métaphysique des mœurs*. Trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996); t. III, 1986 (*Théorie et pratique, Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Trad. cast.: *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986).
— Fragments, *Gesammelte Schriften*, t. XIX, Berlín, 1934.

La Boétie, É. de, *Discours de la servitude volontaire*, Bossard, 1992.
La Rochefoucauld, F. de, *Maximes*, Garnier, 1967.
— *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, 1964 (*Correspondencia*). Les Libéraux, Hachette, 2 vols., 1986.

Mallarmé, S., *Œuvres complétes*, Gallimard-Pléiade, 1983.
Mill, J. S., *Three Essays*, Oxford, Oxford UP, 1985.
— *L'utilitarisme*, Toulouse, Privat, 1964 (trad. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1997).
Montaigne, M. de, *Essais*, PUF-Quadrige, 3 vols., 1992, (ortografía modernizada siguiendo la edición de Arléa, 1992).
Montesquieu, Ch. de, *De l'Esprit des lois*, Garnier, 1973.
— *Œuvres complètes*, Seuil, 1964 (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Essais sur les causes, Essai sur le goût, Explications sur l'Esprit des lois, Lettres persanes, Mes Pensées, Traité des devoirs)*.
Nicole, P., *Les Visionnaires*, 1668.

Pascal, B., *Pensées*, Garnier, 1996 (precedido por «Vie de Pascal», de su hermana Gilberte).
Pico della Mirandola, G., *De la dignité de l'homme*, Combas, Ed. de l'Eclat, 1993 (trad. cast.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPV, 1988).
Platón, *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, 2 vols., 1950 (trad. cast.: *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1993).
Plutarco, *Sur les délais de la justice divine*, en *Œuvres morales*, t. VII, Les Belles Lettres, 1974 (trad. cast.: *Obras morales y de costumbres [moralia]*, Madrid, Gredos).
Porphyre, *Isagoge*, Vrin, 1947.
Proust, M., *Le Temps retrouvé*, en *À la recherche du temps perdu*, Gallimard-Pléiade, t. IV, 1989.

Renan, E., *Œuvres complètes*, Calmann-Lévy, 1947-1961, 10 vols. (*Le Désert et le Soudan*, t. II; *L'Avenir de la science*, t. III.)
Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, 1959-1995, 5 vols.
— t. I : *Confessions, Dialogues, Rêveries, Lettres à Malesherbes, Mon Portrait, L'Art de jouir, Ebauches des Confessions.*
— t. II : *La Nouvelle Héloïse, Pygmalion, Préface à Narcisse.*
— t. III : *Discours sur les sciences et les arts, Oservations, Discours sur l'origine de l'inégalité, Lettre à Philopoulos, Economie politique, le Contrat social première version, Du Contrat social, Fragments politiques, Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, Lettres écrites de la montagene, Discours sur la vertu du héros.*
— t. IV : *Émile, Émile et Sophie, Lettre à Beaumont, Lettre à Voltaire, Lettre à Franquières, Lettres morales.*
— t. V : *Lettre à d'Alembert, Essai sur l'origine des langues.*
— *Correspondance complète*, Geneve, Institut Voltaire, y Oxford, Voltaire

Foundation, 51 vols., 1965-1995.
— «Lettre sur la vertu, l'individu et la société», *Annales de la Société Jean-Jacques-Rousseau*, XLI, 1997, págs. 313-327.

Sade, D. A. F., *La Philosophie dans le boudoir*, *Œuvres complètes*, t. XXV, J.-J. Pauvert, 1968.
Séneca, *Lettres à Lucilius*, t. II, Les Belles Lettres, 1947 (trad. cast.: *Cartas a Lucilio*, Barcelona, Juventud, 1982).
Taine, H., *Derniers Essais de critique et d'histoire*, 1894.
Tocqueville, A. de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, t. I, Gallimard-Idées, 1967; t. II, en : *Œuvres complètes*, t. II, vol. 2, Gallimard, 1953.
— *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, 2 vols., 1981.
Viau, Th. de, *Œuvres poétiques*, Minard, 1951.

II. Comentarios
(En esta lista sólo figuran los textos que he utilizado directamente)

Alquié, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 1966

Bady, R., *L'Homme et son «institution»*, Les belles Lettres, 1964.
Bénichou, P., *Le Sacre de l'écrivain*, Corti, 1973.
— *Le Temps des prophètes*, Gallimard, 1977.
Brown, P., *La Vie de saint Augustin*, Seuil, 1971.
Brunschvicg, L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1942.
Bullock, A., *The Humanist Tradition in the West*, Nueva York-Londres, W. W. Norton, 1985 (trad. cast.: *La tradición humanista en occidente*, Madrid, Alianza, 1989).

Cassirer, E., The *Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Nueva York, Harper, 1963.
— *La Philosophie des Lumières*, Fayard, 1966 (trad. cast.: *La filosofía de la ilustración*, Madrid, FCE, 1993).
Compagnon, A., *Nous, Michel de Montaigne*, Seuil, 1980.
Comte-Sponville, A., *Valeur et verité*, PUF, 1994.
— *Petit Traité des grandes vertus*, PUF, 1995.
— (avec Ferry, L.), *La Sagesse des Modernes*, Laffont, 1998.
Conche, M., *Montaigne et la philosophie*, Treffort, Ed. de Mégare, 1987.

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983.

Ellul, J., *La Technique ou l'enjeu du siècle*, A. Colin, 1954.
Ferrari, J., *Les Sources françaises de la philosophie de Kant*, Klincksieck, 1980.
Ferry, L., *L'Homme-Dieu*, Grasset, 1996.
Festugière, P., *La Sainteté*, PUF, 1942.

Figgis, J. N., *Studies in Policial Thought from Gerson to Grotius*, Nueva York, Harper, 1960.
Friedrich, H., *Montaigne*, Gallimard, 1968.
Furet, F., *La Révolution française*, Hachette, 2 vols., 1997.
— *Le Passé d'une illusion*, Laffont, 1995.

Goldschmidt, V., *Anthropologie et politique. Les Principes du système de Rousseau*, Vrin, 1974.
— *Écrits*, Vrin, 1984, 2 vols.
Gouhier, H., *L'antihumanisme du XVII^e siècle*, Vrin, 1987.
Grimal, P., *Les Erreurs de la liberté*, Les Belles Lettres, 1989.

Hirschman, A., *Les Passions et les Intérêts*, PUF, 1980.
Holmes, S., *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1993.

Kolakowski, L., *Dieu ne nous doit rien*, A. Michel, 1995 (trad. cast.: *Dios no nos debe nada*, Barcelona, Herder, 1996).
Kristeller, P. O., *Renaissance Concepts of Man*, Nueva York, Harper & Row, 1972.

Lagarde, G. de, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Droz, 1946, 6 vols.
Larmore, Ch., *Modernité et morale*, PUF, 1993.
Lefort, Cl., *L'Invention démocratique*, Fayard, 1981.
Levinas, É., *Entre nous*, Grasset, 1991.

Manent, P., *La Cité de l'homme*, Fayard, 1994.
Mesure, S., Renaut, A., *La Guerre des dieux*, Grasset, 1996.
Masson, P. M., *La Religion de J.-J. Rousseau*, Hachette, 3 vols., 1916.
Morris, C., *The Discovery of the Individual*, 1050-1200, Toronto, Toronto UP, 1987.

Philonenko, A., *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, 1984, 3 vols.

Quinton, A., *The Politics of Imperfection*, Londres, Faber & Faber, 1978.

Renaut, A., *L'Ère de l'individu*, Gallimard, 1989.
Rigolot, F., *Métamorphoses de Montaigne*, PUF, 1988.
Robin, L., *La Morale antique*, Alcan, 1938.
Romilly, J. de, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Ed. de Fallois, 1989.

Schneewind, J. B., *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge UP, 1997.
Sidgwick, H., *Outlines of the History of Ethics*, Boston, Beacon Press, 1960.

Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 2 vols., 1998.

Taylor, Ch., *La Liberté des Modernes*, PUF, 1997.
Todorov, *Nous et les autres*, Seuil, 1989.
Troeltsch, E., *The Social Teachings of the Christian Churches*, Nueva York, Hareper, 2 vols., 1960.
— *Protestantisme et Modernité*, Gallimard, 1991.

Villey, M., *Seize Essais*, Dalloz, 1969.
Vlastos, G., *Platonic Studies*, Princeton, Princeton UP, 1973.
Voelke, A. J., *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque*, Vrin, 1961.

III. Nota

En el presente trabajo he utilizado algunas de mis publicaciones anteriores, especialmente: «Droit naturel et formes de gouvernement dans *L'Esprit des lois*», Esprit, 3, 75 (1983), págs. 35-48; «La comédie humaine selon La Rochefoucauld», *Poétique*, 14 (1983), 53, págs. 37-47; «L'Être et l'Autre: Montaigne», *Yale French Studies*, 64, 1983, págs. 113-144; «Benjamin Constant, politique et amour», *Poétique*, 56, 14 (1983), págs. 485-510; *Frêle bonheur, essai sur Rousseau*, Hachette, 1985, pág. 96; «Rousseau: la troisième voie», *La revue Tocqueville*, 17 (1996), 2, Págs. 151-164; «The Gaze and the Fray», *New Literary History*, 27 (1996), 1, págs. 95-106; «The labor of Love», *Partisan Review*, 3, 1997, págs, 375-383; *Benjamin Constant, La Passion démocratique*, Hachette, 1997, pág. 214. Agradezco particularmente a la editorial Hachette el haberme autorizado a reproducir aquí algunas páginas de estos textos.

Índice de nombres

(No figuran en este Índice los personajes literarios o mitológicos, ni los destinatarios de las cartas.)

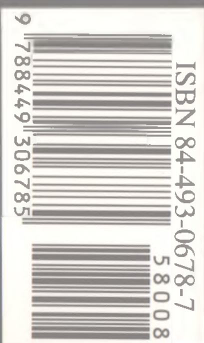
BIBLIOTECA DEL PRESENTE **8** PAIDÓS

Tzvetan Todorov El jardín imperfecto

Hace ya dos siglos que el hombre moderno ha conquistado su libertad: la libertad de escoger sus propias normas y de conocer el mundo sin preocuparse demasiado por aquello que dijeron los antiguos. Pero ¿acaso no habrá que pagar cierto precio por esta libertad? Y si el hombre moderno quiere conservarla, ¿acaso no deberá renunciar a ciertos valores comunes, a la vida en sociedad, a su yo coherente y responsable? Entonces, ¿qué hacer?

Varias estrategias se han adoptado frente a esta cruel alternativa. La de los humanistas consiste en conservar esa preciosa libertad sin abandonar, por otra parte, los valores, la sociedad y el yo. Ése es, por lo menos, su parecer, el que expone este libro basándose en el pensamiento de los grandes humanistas franceses, de Montaigne a Constant pasando por Rousseau. En el fondo, la existencia humana se parece mucho a ese "jardín imperfecto" del que habla Montaigne: ni enteramente determinado por las fuerzas que lo producen, ni infinitamente maleable por la voluntad de los poderosos. Ese lugar, en fin, en el que aprendemos a fabricar lo eterno a partir de lo fugitivo. Allí donde el azar del reencuentro se transforma en necesidad vital.

Tzvetan Todorov es director de investigaciones del CNRS y autor, entre otras obras, de *Crítica de la crítica* y *Las morales de la historia*, ambas igualmente publicadas por Paidós.



Diseño: Mario Eskenazi